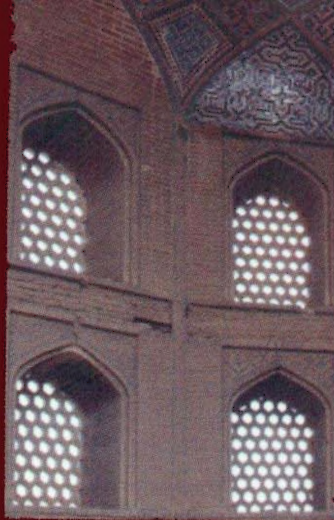
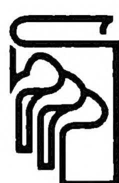




چهار گزارش از تذکرة الاولیاء عطّار

بابک احمدی

چهار گزارش از
تذکرة الاولیاء عطّار



چهار گزارش از تذکرةالاولیاء عطار

بابک احمدی

طرح جلد: ابراهیم حقیقی

چاپ اول ۱۳۷۶، شماره‌ی نشر ۲۹۶

© نشرمرکز چاپ چهارم ۱۳۸۸، ۱۰۰۰ نسخه، چاپ غزال

شابک: ۴-۳۱۵-۳۰۵-۹۶۴-۹۷۸

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبه‌روی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸

تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹

Email:info@nashr-e-markaz.com

سرشناسه: احمدی، بابک

عنوان و پدیدآور: چهار گزارش از تذکرةالاولیاء عطار / بابک احمدی

مشخصات نشر: تهران، نشرمرکز، ۱۳۷۶

مشخصات ظاهری: شش، ۲۳۴ ص.

شابک: ۴-۳۱۵-۳۰۵-۹۶۴-۹۷۸

فهرست‌نویسی: فیپا

یادداشت: ص. ع. به فرانسه:

Babak Ahmadi. Quatre Études Sur Tadhkirat Al-Awlia
(Le Mémorial des Saints)

یادداشت: کتابنامه: ص. ۲۲۰-۲۲۷؛ همچنین به صورت زیرنویس

عنوان دیگر: تذکرةالاولیا شرح

موضوع: عطار، محمد بن ابراهیم، ۵۳۷؟-۶۲۷؟ ق. تذکره‌الاولیا ــ نقد و تفسیر

موضوع: عرفان ــ متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع: نثر فارسی ــ قرن ۶ ق

شناسه افزوده: عطار، محمد بن ابراهیم، ۵۳۷؟-۶۲۷؟ ق. تذکره‌الاولیا. شرح

رده‌بندی کنگره: BP ۲۷۸/ ۶ ع ت ۴۰۲۲

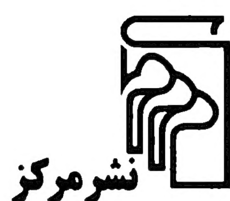
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/ ۸۹۲

شماره‌ی کتابخانه ملی: ۱۹۹۸-۷۷م

قیمت ۴۸۰۰ تومان

چهار گزارش از
تذکرة الاولیاء عطّار

بابک احمدی



به احمد شاملو

فهرست

گزارش سوم: زبان ۱۱۷

گزارش چهارم: راز ۱۵۵

پیوست‌ها ۱۹۰

تاثیر تذکرةالاولیاء ۲۰۱

پیشگفتار

در واپسین فیلم آندری تارکوفسکی، **ایثار**، مردی در آستانه‌ی ویرانی اتمی جهان با خداوند عهد می‌بندد که اگر دنیا، پسر و دوستانش باقی بمانند، او آتش در خانه‌اش زند، تا دم مرگ سکوت اختیار کند، و دیگر عزیزانش را نبیند. هنرمند در مورد او و چند شخصیت دیگر فیلم خود گفته: «آن‌ها در دنیایی خیالی زندگی می‌کنند، و نه در جهان به اصطلاح واقعی. هیچ یک به آنچه با دست لمس‌شدنی است باور ندارند، و به تصاویر جهان رویایی خویش اعتماد می‌کنند... نیروی آنان یادآور قدرت قدیسان بی‌خویش روسیه‌ی قدیم است، زایران برهنه‌ای که می‌خواستند دیگرانی را که در دنیای مناسبات «منظم» به سر می‌برند، متوجه جهانی از پیشگویی‌ها، قربانی‌ها و معجزه‌ها کنند. دنیایی فراسوی جهان با قاعده، منطقی و آگاه که تنها هنر سهم اندکی از آن را برای ما حفظ کرده است».[۱]
آن مرد زندگی آرام خود را قربانی کرد، اما نه در راه خدا، بل در راه جهان، برای عشق به پسر و دوستانش. او از همه چیز خود نگذشت، چون چیزی خواست و در پایان آن را به دست آورد. زایران برهنه‌ای که تارکوفسکی از آنان با عزت یاد کرده، چون از این جهان آسان دل کنده بودند، امروز ما را متوجه دنیایی دیگر، جهان معجزه‌ها و پیشگویی‌ها می‌کنند. آنان هیچ نمی‌خواستند مگر زندگی در جهانی دیگر، و رضایت خدایشان را.
رساله‌ای که در دست دارید در شرح این خواست، گزارش گونه‌ای

---

1 Andrej Tarkowskij, *Die Versiegelte zeit*, Berlin, 1986, s. 268.

است از روایت ایمان پارسایانی دیگر، مسلمانانی که سده‌ها پیش می‌زیستند، به جهان پشت کرده بودند و از آن هیچ نمی‌طلبیدند. خدایشان را عاشقانه دوست می‌داشتند. هر چند گاه از خشم او و به هراس می‌افتادند، اما لحظه‌هایی هم بود که خود را به او بسیار نزدیک ببینند. خدا به خوابشان می‌آمد، با آن‌ها از رنج‌هایشان سخن می‌گفت، و آنان نیز با زبانی دوستانه و حتی گاه گستاخ صدایش می‌کردند. با این همه، بارها زبان و حتی نیایش را کمتر از آن می‌یافتند که به کار ارتباط با او بیاید. گاه به دیگران هشدار می‌دادند، ولی بیشتر سکوت اختیار می‌کردند. اکنون، پرسیدنی است که برای ما آدم‌های منطقی که به نیروی عقل آدمی باور آورده‌ایم، آن گرسنگان اندوهگین، آن تشنگان عدالت و دوستی چه پیامی دارند؟ با ما که به دنیای «پسامدرن» می‌اندیشیم، طبیعت را ابزار دست‌آموز خود می‌خواهیم، از هیروشیما، گولاگ و آشویتس چندان دور نشده‌ایم، و با سلاح خرد ابزاری خود را بی‌نیاز از گوش سپردن به «آوای هستی» می‌دانیم، آن پارسایانِ بی‌خویشِ شوریده چه می‌گویند؟

گزارشگر اعتراف می‌کند که همواره مجذوب تقابل منطق عرفان با خردباوری جدید بوده است. او تاکنون در نوشته‌هایش، از رویارویی «شکل دیگر کاربرد عقل» با خردباوری یاد کرده، و در این راه از **تاریخ دیوانگی** میشل فوکو یاری‌ها گرفته است. اینجا نیز راز همان تقابل را دنبال می‌کند، ولی نه می‌خواهد و نه می‌تواند ستایشگر منطق غیرنقادانه‌ی سخن عرفانی باشد.

راستش، دلبستگی او به کتاب عطار جز شرح بی‌خویشی آن عارفان و سودای کشف آن «شکلِ دیگر اندیشه»، علتی دیگر و شاید مهمتر دارد: مِهر به زبان مادری، زبانی که **تذکرةالاولیاء** اوج توانایی‌هایش را نشان می‌دهد. پس گزارشگر هدفش را چنین خلاصه می‌کند: خواننده چون جلد این رساله را بست، جلد **تذکرةالاولیاء** را بگشاید و در زبان ساده و بیان موجز اعجازآمیزش چیزی بیابد که با دانسته‌های پیشین او همخوان نشود. کاتب از میان آنچه به زبان پارسی خوانده سه کتاب یافته که با او چنین کرده‌اند، از چیزهایی سخن رانده‌اند که با هر چه پیش‌تر می‌دانست

تفاوت دارند، جهانی دیگر را پیش رویش گشوده‌اند، و این کار را به لطف زبان و سخنی رازآمیز به انجام رسانده‌اند: غزل‌های حافظ، غزل‌های مولانا به نام شمس، و **تذکرةالاولیاء** عطار. این رساله در ستایش زبانِ کتاب آخر نوشته شده، و می‌کوشد تا خواننده‌ی جوان امروزی را با شگفتی‌های آن زبان آشنا کند. اگر این کار روزنه‌ای بگشاید به افق هم‌دلی با زنان و مردانی که روزگاری دور، دل از جهان کنده بودند، آنگاه روشن می‌شود که دم گرم عارف سالخورده‌ی نیشابور می‌تواند راه عمر ما را نیز عوض کند.

با این همه، انکار نمی‌توان کرد که در دل این رساله جَنگی برپاست. از یک سو دلبستگی به شگفتی‌ها، بزرگی‌ها و زبان کتاب عطار، و از دیگر سو فاصله با منطقِ سخن عارفانه‌ی او. گزارشگر که دوری پارسایان از خرد زندگی هر روزه را در ساحت فردی آن می‌ستاید، همین فاصله را انکار هرگونه خردورزی، و در ساحت اجتماعی ناهمخوان با نوجویی و امروزگی و حتی دشمن آن‌ها می‌یابد. جنگی که میان این دو کشش متضاد جریان دارد، در متن رساله نیز بازتاب یافته است. آوایی دور، از دل صحرا، ما را به ترک دنیا می‌خواند، در نمایش حقارت زندگی هرروزه استادی‌ها به خرج می‌دهد، و گاه با پیشروترین نقادی‌های امروز از خردباوری و مدرنیته همراه می‌شود، ولی صدایی دیگر ـ صدایی نزدیک ـ مدام یادآور می‌شود که این گونه‌ی عارفانه‌ی خواستِ حقیقت به واقع خواستِ قدرت است، و انعکاس زندگی زمینی و موقعیت‌های حقیری که هر چند کتاب ادعای رد آن‌ها را داشته، باز به شکلی دیگر همه را طلب کرده است. یکی از آن موقعیت‌ها نسبت مرید و مرادی است. اگر **تذکرةالاولیاء** تا این حد از «منطق مکالمه» دور افتاده علتی جز تعلق به نظام و پایگان خانقاهی و منطق و سخن آن ندارد.

از این پیکار که متن رساله برآیند و در نتیجه بازگوی آن است، گزارشگر هیچ تاسفی ندارد. رفته‌رفته بر او آشکار شده که می‌توان در دلِ همه‌ی متن‌ها، و در معناهای موقتی که می‌سازند، نشانه‌هایی از نبردی درونی را بازیافت. نوشته‌های خوب آن‌هایند که در دلالت‌ها، حکم‌ها و

داوری‌هایشان مدام رگه‌هایی از تردید و پای سست‌کردن دیده شود. البته متن‌هایی دیگر نیز هست که پدیدآورنده‌شان از پیش خواسته تا جهانی یکدست، به سامان و منطقی بیافریند، و شاید در پایان نیز به خود شادباش گفته که همه چیز را روبراه کرده، و نگذاشته تا تناقض‌ها و ناسازه‌ها ظهور کنند. چنین متن‌هایی نیز اگر دقیق‌تر خوانده شوند، و شالوده‌ی معنایی‌شان شکسته شود، بیانگر همان جَنگی خواهند بود که در بالا بدان اشاره شد. چون چنین است، پس گزارشگر این رساله را به دست و چشم‌تان می‌سپارد، با این امید که آتش جنگ را در دل شما نیز دامن زند.

ب.ا
اسفند ۷۴

دیباچه

یار مردان خدا باش که در کشتی نوح
هست خاکی که به آبی نخرد توفان را
حافظ

۱. سفر در سرزمین شگفتی‌ها

این رساله گزارش چهار بار خواندنِ کتابِ **تذکرةالاولیاء** نوشته‌ی شیخ فریدالدین ابوحامد محمدبن ابراهیم عطار نیشابوری است، هر بار به سودایی. هدف گزارش نخست کشف نشانه‌های زندگی هرروزه‌ی ایامی است که کتاب در آن پدید آمد، و درک تاریخی‌ای که در کتاب نهفته است، و شناختی که می‌توان از آن درباره‌ی گذران عمر مادی و معنوی مردمان روزگارش و سده‌های پیش‌تر، و چارچوب‌های سخن آیینی، دینی و عرفانی، و افق اندیشه‌گری ایام به دست آورد. هدف گزارش دوم کشف معناهایی است که به نظر می‌رسد فهم‌شان در چارچوب افق دلالت‌های متن، برای مردم روزگار پدید آمدن کتاب ممکن بود. در این گزارش کوشش می‌شود تا نگاه ما به مرزهای رواداری پارسایان، و حدود همانندی و فاصله‌ی اندیشه‌های اصلی آنان با باورهای نهفته در ادیان دیگر دقیق‌تر شود، و سرانجام سخن عرفانیِ اقتدارگرای صوفیان سنجیده و نقد شود. هدف گزارش سوم از یک سو کشف زبان متن، و تازگی‌ها و ویژگی‌های سبک یا روش بیانِ آن است، و از سوی دیگر یافتن توان‌های

روایت‌گری کتاب عطار. سرانجام هدف گزارش چهارم یافتن چیزی است بسیار دور از دست: کشف معناهای باطنی، درونی یا نهانی متن. اگر در پی این آرزوی دست‌نایافتنی برآمده‌ام، از این روست که دل خوش داشته‌ام که شاید بتوانم دستِ‌کم تاویل‌هایی تازه از نشانه‌ها بیابم.

مطالبِ **تذکرةالاولیاء** در نیمه‌ی دوم سده‌ی ششم فراهم آمد. چنین به نظر می‌رسد که کتاب به تدریج گردآوری و نوشته شده است. شماری از پژوهشگران معتقدند که نسخه‌ی نهایی کتاب در سال ۶۱۷ هجری قمری، یعنی یک سال پیش از مرگ مولف، نوشته شده است. اگر چنین باشد، این واپسین کار عطار، و چه بسا یگانه تجربه‌ی او در نثرنویسی است. شاید او باز هم در قلمرو نویسندگی تجربه‌ای داشته، اما از نوشته‌های منثورش جز همین یک کتاب به دست ما نرسیده است. به راستی می‌توان گفت که همین یکی بسنده بود تا نام عطار را در ردیف بزرگترین نویسندگان زبان پارسی قرار دهد. به گمان بسیاری از پژوهشگران، **تذکرةالاولیاء** یکی از سه یا پنج شاهکار مسلم پارسی‌نویسی است. این کتاب واپسین کار بزرگی است که به زبان ساده و به نثر روان و دور از پیچیدگی‌های کلامی و رها از آرایه‌های سخن منظوم نوشته آمد. از میانه‌ی سده‌ی هفتم به بعد نثر فارسی فنی و مصنوع رواج یافت، و شیوه‌ی نویسندگی دگرگون شد.

نکته‌ای دیگر نیز در میان است که تا همین حد اهمیت دارد: کتاب آخرین نمونه‌ی بزرگ از آن دسته متون عرفانی است که در آن‌ها از ایمانی ساده و ناب یاد شده است. کمتر از یک سده پس از عطار، متون عرفانی خاصه به دلیل تاثیر اندیشه‌های ابن‌عربی، بسیار پیچیده شد. داعیه‌ی عارفان که دارای چنان نگرش منسجم و نظام‌مندی هستند که می‌تواند با آیین‌های فلسفی و کلامی رقابت کند، بل از آن‌ها نیز بالاتر رود، سرانجام منجر به پیدایش جهان‌بینی و سخن عرفانی مشکل و دقیقی شد، که فهم و شناخت آن نیازمند دانش فراوانی است، که پیش‌تر به دست آمده باشد. **تذکرةالاولیاء**، برعکس، از سادگی ایمان می‌گوید، و این را به زبانی نرم، روان و بسیار دلپذیر می‌گوید.

جهان **تذکرةالاولیاء** دنیای پارسایان است. دنیایی آرمانی و خیالی، که

گاه وصف‌ناشدنی می نماید و گاه بسیار ملموس و آشناست. در این جهان، مردگان حرف می‌زنند، خشم می‌گیرند، یا می خندند (۱۲۳،۵۶۵)[1]، از درخت انار آواز می‌توان شنید (۱۲۵)، سگی را که می‌رانند می‌گوید: «احسنت، ای خواجه! مهمان خواهی چون بیاید، برانی؟» (۳۸۱)، گرگی درنده شیخی را بر سر سجاده می‌بیند، و می‌رود (۳۵۸)، پارسایی دشت و صحرا را به زر تبدیل می‌کند (۳۰۸)، عارفی خطی بر زمین می‌کشد و آب می‌جوشد (۳۵۸)، یکی دیگر «چون شب تاریک سخن گفتی نور از دهان او بیرون آمدی» (۴۶۴)، عقربی دوازده سال ندیم حلاج می‌شود و گرد او می‌گردد (۵۸۷). در دنیای **تذکرةالاولیاء** خانه‌ی کعبه گرد زایری طواف می‌کند (۱۹۰)، و به پیشواز زایری دیگر می‌آید (۷۵)، بار شتر تا حیوان آزار نبیند، با فاصله‌ای بر بالای او حرکت می‌کند (۱۶۳)، در صحرایش عشق می‌بارد، و نه برف (۱۸۳). از صدها کرامت و اعجاز در صفحه‌های این کتاب یاد شده است.

تذکرةالاولیاء جهان خود را می‌سازد، دنیای شگفتی‌ها و ناممکن‌ها. خیال عطار این بود که در کتابش چشم ما بر ممکن بودن ناممکن‌ها گشوده

---

۱ شماره‌های داخل پرانتز در تمامی متن این رساله به شماره‌ی صفحه‌های کتاب زیر مربوط می‌شود:
فریدالدین عطار نیشابوری، **تذکرةالاولیاء**، تصحیح محمد استعلامی، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۷۲.
در این رساله ــ با عرض پوزش ــ رسم خط و نقطه‌گذاری تمامی نقل‌قول‌ها (خواه از **تذکرةالاولیاء**، خواه از دیگر متون) با رسم خط و نقطه‌گذاری کل متن یکی شده، و علت این کار جلوگیری از سردرگمی محتمل خواننده بوده است. تنها در مورد نام‌های خاص و عنوان کتاب‌ها و نشریه‌ها چنین نکرده‌ام، و به عنوان مثال در پانوشت‌ها از **الهی‌نامه** یاد کرده‌ام. این را نیز البته می‌دانیم که بیشتر مصححان متن‌های کلاسیک، چندان به رسم خط نسخه‌ی اصلی وفادار نمی‌مانند، و براساس قیاس نسخه‌های گوناگون، و بنا به سلیقه‌ی شخصی رسمی تازه را به کار می‌برند. حتی در این مورد نیز، شماری اندک از آنان توانسته‌اند همواره به رسم خط پیشنهادی خود وفادار بمانند. پژوهشگر تاریخ خط سرانجام ناگزیر می‌شود که به اصل نسخه‌های خطی، یا چاپ عکسی آن‌ها مراجعه کند.

شود. خبر از آن همه اعجاز به جای خود، اما معجزه‌ی بزرگ کار خود نویسنده است: یافتن زبانی چنین موجز و روان. زبانی بی‌همتا و تا آخرین حد تاثیرگذار. این یک را راحت می‌پذیریم، و در جریان خواندن کتاب حتی بدان عادت می‌کنیم، پس چرا شرح کرامت‌ها را ناباورانه بخوانیم، و با ترس به دنیای رویایی کتاب گام بگذاریم؟ هر یک از ما ساعت‌هایی در رویاهای شبانه‌مان به هر ناممکنی امکان ظهور می‌دهیم، و روزها در گستره‌ی خیال و گاه حتی در هذیان‌های سودایی سفرها داریم، پس چرا از سفر در سرزمین شگفتی‌های یک متن بهراسیم؟

تذکرةالاولیاء کتابی است درباره‌ی زندگی معنوی هفتاد و دو عارف، که در سه سده‌ی نخست تاریخ اسلام می‌زیستند. نام کتاب به معنای «یادنامه‌ی پارسایان»، و هر باب آن ویژه‌ی یکی از عارفان و صوفیان نامدار است. نخستین دیده‌وری که کتاب با او آغاز می‌شود امام ششم شیعیان است، و واپسین عارف حسین منصور حلاج است، که شرح کشته‌شدنش را چون نمونه‌ای از متن **تذکرةالاولیاء** در پیوست آورده‌ام. در آغاز هر باب کتاب چند جمله‌ی مسجّع در ستایش پارسای مورد بحث می‌آید، سپس اشاراتی به زندگی او، و شرح ایمان و کارهای شگرفش. آنگاه عباراتی برگزیده از او نقل می‌شود، و در بیان این جمله‌ها، به مناسبت باز یادی از کارهای او می‌شود. در کتاب به گفته‌ی فروزانفر ۹۸۸ حکایت و ۲۸۶۴ گفته‌ی پارسایان گرد آمده است.[۲] هرگاه آن مثنوی‌هایی را که مسلم دانسته‌ایم سروده‌ی عطارند نیز در نظر بگیریم، و از قصه‌های تکراری چشم پوشیم، باز می‌توان گفت که عطار حدود هزار و هشتصد حکایت از صوفیان نقل کرده است، و در زبان و ادب ما این گنجینه‌ای است عظیم، ارزمند و بی‌بدیل.

تذکرةالاولیاء دارای افزونه یا پیوستی است. تعداد باب‌های این پیوست در نسخه‌های خطی بازمانده ـ که در سده‌های گوناگون نوشته

---

۲ بدیع‌الزمان فروزانفر، **شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری**، تهران، ۱۳۵۳، ص ۵۱.

شده‌اند ـ از بیست تا بیست و شش است. بسیاری از پژوهشگران، باب‌های پیوست را به دلایلی منطقی و پذیرفتنی کار عطار ندانسته‌اند. زبانِ شماری از باب‌های پیوست چندان رسا و روان نیست. در مقابل، زبانِ برخی دیگر بسیار زیباست، و معناهای ظریفی را نیز در بر دارند. نثرشان در روانی و قدرتِ بیان ـ البته با توجه به تفاوت‌های آشکار ـ قابل قیاس با نثر متن اصلی کتاب است. در یکی از زیباترین باب‌های پیوست یعنی ذکر ابوالحسن خرقانی، عبارتی چنین آمده است: «و معنی همان است که در اناالحق حسین منصور شرح دادم» (۶۷۲)[۳]، با توجه به این عبارت شاید بتوان گفت که اگر نه تمامی باب‌های پیوست، دستِ‌کم این یکی کار مولف **تذکرةالاولیاء** است. در اثبات زیبایی این باب به عبارتی از آن توجه کنیم: «و گفت بیامدمی و در کنار گورستان فرونشستمی، گفتمی تا این غریب با این زندانیان دمی فرو نشیند» (۷۱۴)[۴]. در متن **نورالعلوم** خرقانی تعریفی چنین از غریب آمده است: «پرسیدند که غریب کیست؟ گفت: غریب نه آنست که تنش در این جهان غریب است، بل که غریب آنست که دلش در تن غریب بود، و سرّش در دل غریب بود»[۵]. نمونه‌ای دیگر برای اثبات زیبایی کلام خرقانی از پیوستِ **تذکرةالاولیاء** می‌آورم: «روزی شیخ‌المشایخ نزد او آمد. طاسی پر آب پیش شیخ نهاده بود. شیخ‌المشایخ دست در آب کرد و ماهی زنده بیرون آورد. ابوالحسن گفت: از آب ماهی نمودن آسان است، از آب آتش باید نمود. شیخ‌المشایخ گفت: بیا تا به این تنور فرو شویم تا زنده کی برآید. شیخ گفت: یا ابا عبدالله بیا تا به نیستی خود فرو شویم تا به هستی او که برآید» (۶۶۳)[۶].

---

۳ **احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی**، به اهتمام مجتبی مینوی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۳، ص ۴۱.

۴ **پیشین**، ص ۹۶.

۵ **پیشین**، ص ۱۱۰.

۶ **گزیده‌ی صافی شده‌ی تذکرةالاولیاء**، به کوشش م. آزاد و ک. رضا، ضمیمه‌ی دوم «لوح»، [۱۳۵۰]، ص ۹۰.

در این رساله کار ما استوار است بر متن اصلی **تذکرةالاولیاء**، یعنی باب‌های هفتاد و دوگانه، و جز در مواردی معدود به بخش پیوست توجه نکردم، زیرا بنیان را بر زبان کتاب نهادم، و همان‌طور که گفتم از این نظر می‌توان تفاوت‌های مهمی را میان پیوست و بخش اصلی یافت. با وجود این، خواندن پیوست را توصیه می‌کنم، زیرا مباحثی جذاب در برخی از باب‌های آن آمده است. یکی از حکایت‌های باب شبلی را به عنوان نمونه‌ای دیگر، از پیوست نقل می‌کنم تا ارزش‌های متن را خود دریابید: «نقل است که روزی می‌رفت. دو کودک خصومت می‌کردند برای یک جوز که یافته بودند. شبلی آن جوز از ایشان بستد و گفت: «صبر کنید تا من بر شما قسمت کنم. پس چون بشکست تهی آمد. آوازی آمد: هلا قسمت کن، اگر قسّام تویی. شبلی خجل شد و گفت: آن همه خصومت بر جوز تهی و این همه دعوی قسامی بر هیچ؟» (۶۲۸).

۲. منابع تذکرةالاولیاء

عطار **تذکرةالاولیاء** راکتابی اصیل نمی‌دانست، و به صراحت در مقدمه‌اش یادآوری کرد که در آن همه چیز را از قول دیگران آورده است. تازگی کتاب عطار در متن حرف‌ها و روایت‌ها نیست، بل در شیوه‌ی بیان، یعنی در سبک کار است. متاسفانه عطار ماخذ بیشتر گفته‌ها و روایت‌ها را ذکر نکرده، و خود نوشته: «اسانید [سندها یا ماخذها] نیز بیفکندم... آن قدر که توانستم احتیاط به جای آوردم» (۵)، یک بار نیز از کتابی به عنوان ماخذ کار خود یاد کرد، اما نامش را نیاورد، و فقط از آن با عنوان «کتاب معتمد» نام برد (۵۰۲). ای کاش عطار از تمام منابع کارش یاد می‌کرد، زیرا در این صورت کتابش بهره‌ای تازه می‌داشت، و همچون دانشنامه‌ای می‌شد از نوشته‌ها و کتاب‌هایی در مورد صوفیان، که بسیاری از آن متن‌ها در طول این سده‌های دراز گم شده و به دست ما نرسیده‌اند. در مقدمه‌ی کتاب، عطار از سه منبع اصلی کار خود نام برده، که ما امروز آن‌ها را نمی‌شناسیم. شاید کتاب‌هایی گم شده باشند، شاید هم هر یک

جُنگ‌هایی بوده‌اند که خود عطار از شرح زندگی و اندیشه‌های پارسایان فراهم آورده، و به هر یک نامی بخشیده بود. او نوشته: «و اگر کسی سخن ایشان زیادت از این خواهد، در کتب متقدمان و متاخران این طایفه بسیار یافته شود، آنجا طلب کند. و اگر طالبی شرح کلمات این قوم مشبع طلب کند گو: کتاب **شرح‌القلب** و کتاب **کشف‌الاسرار** و کتاب **معرفت نفس** مطالعه کن» (۵).

کشف‌الاسرار نام دستِ‌کم ده کتابِ مختلف است که پیش‌از **تذکرةالاولیاء** نوشته شده بودند. به جز تفسیر **کشف‌الاسرار و عدةالابرار** نوشته‌ی رشیدالدین ابوالفضل میبدی شاگرد خواجه عبدالله انصاری، کتاب‌های دیگری با این نام باقی نمانده است.[7] کتاب میبدی نیز تفسیر **قرآن مجید** است و نه شرح زندگی و گفته‌های صوفیان و مشایخ، و بعید به نظر می‌رسد که از منابع اصلیِ کار عطار باشد. البته حکایت‌هایی از این کتاب در **تذکرةالاولیاء** تکرار شده، ولی از آنجاکه همه‌ی آن حکایت‌ها در کتاب‌های دیگری نیز آمده‌اند، به دقت نمی‌توان گفت که آیا کتاب میبدی منبع کار عطار بوده است یا نه. دو ماخذ دیگری که در مقدمه‌ی **تذکرةالاولیاء** از آن‌ها یاد شده به طور کامل بر ما ناشناخته‌اند. جز این سه کتاب، عطار از منابع متعدد دیگری نیز سود برده بود. از شماری از این منابع عباراتی کامل در **تذکرةالاولیاء** نقل شده است. مهمترین این کتاب‌ها عبارت‌اند از: **حلیةالاولیاء**، تالیف ابونعیم احمدبن عبدالله اصفهانی، معروف به حافظ ابونعیم (وفاتش در ۴۳۰)، **طبقات‌الصوفیه** نوشته‌ی ابوعبدالرحمن محمد سلمی نیشابوری (که درباره‌ی برگردان فارسی آن بحث خواهم کرد)، **مناقب‌الابرار و محاسن‌الاخبار** نوشته‌ی ابوعبدالله مجدالدین حسین بن نصرالکعبی معروف به ابن خمیس، کتاب **اللمع** نوشته‌ی ابونصر سراج، و **صفه‌الصفوه** اثر ابوالفرج جمال‌الدین عبدالرحمن بن علی بن جوزی بغدادی. منابع دیگری را نیز برای **تذکرةالاولیاء** می‌توان

---

۷ ابوالفضل رشیدالدین میبدی، **کشف‌الاسرار و عدةالابرار**، تصحیح علی‌اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۷۱. ده مجلد.

یافت که از میان آن‌ها به سه کتاب اصلی اشاره می‌کنم. این سه عبارتند از **کشف‌المحجوب**، **طبقات‌الصوفیه** و **رساله‌ی قشیریه** که از مهمترین کتاب‌های عرفانی‌اند، و شهرت بسیار دارند. دو کتاب نخست به فارسی نوشته شده‌اند، و گفتنی است که زبان **طبقات‌الصوفیه** به بیان و لهجه‌ی مردم هرات است و با زبان **تذکرةالاولیاء** تا حدودی تفاوت دارد. اصل **رساله‌ی قشیریه** به زبان عربی است، و ابوعلی بن احمد عثمانی از شاگردان مولف کتاب، آن را به فارسی برگردانده است.

پیش از بحث درباره‌ی سه کتاب بد نیست اشاره‌ای کنم به ادراک بزرگانی چون هجویری، خواجه عبدالله انصاری، قشیری و عطار بر ضرورت و اهمیت نوشتن درباره‌ی پارسایان. آنان همگی از این کلام قرآنی آغاز می‌کردند که در آیه‌ی ۱۲۰ از سوره‌ی هود آمده: «هر خبری از اخبار پیامبران را برایت حکایت می‌کنیم تا تو را قوی‌دل گردانیم».[8] عطار با ذکر ترجمه‌ی این آیه می‌گوید که خبر دادن از کارهای اولیاء سود بسیار دارد: «قصه‌ی گذشتگان با تو می‌گوییم تا دل تو بدان آرام گیرد و قوی شود» (۷). بیشتر حکایت‌گران زندگی صوفیان، الگوی کار خود را در کتاب‌هایی می‌یافتند که در شرح زندگی پیامبران (چون **قصص‌الانبیاء** تالیف ابواسحاق ابراهیم نیشابوری) و به ویژه شرح زندگی پیامبر اسلام (چون **سیرت رسول‌الله** نوشته‌ی ابن هشام براساس روایت محمدبن اسحاق بن یسار) نوشته شده بودند. عطار نیز می‌خواست کتاب‌هایی دیگر نیز درباره‌ی پیامبران، اهل بیت و یاران پیامبر اسلام بنویسد که مرگ مجالش نداد.

کشف‌المحجوب اثر ابوالحسن علی جلابی هجویری غزنوی است که در میانه‌ی سده‌ی پنجم در لاهور نوشته شده، و یادنامه‌ای است از صوفیان با نثری ساده و زیبا. عنوان کتاب بارها مورد استفاده‌ی نویسندگان دیگر، به ویژه اسماعیلیان، قرار گرفته، و نباید کار هجویری را با آثار دیگر (به عنوان مثال **کشف‌المحجوب** ابویعقوب سجستانی) به اشتباه یکی

---

۸ **قرآن مجید**، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۲۳۶.

گرفت. گفته‌اند که هجویری کتابی نیز در دفاع از حلاج داشت که گم شده و به دست ما نرسیده است. به ظاهر، کار اصلی او همین **کشف‌المحجوب** است. در مقدمه‌ای که به متن ژوکوفسکی افزوده شده، نکته‌های جالبی در قیاس **کشف‌المحجوب** با آثاری چون **اللمع** و **رساله‌ی قشیری** و **طبقات‌الصوفیه** آمده است.[۹] زبان کتاب هجویری ساده است، فقط واژگان و اصطلاح‌هایی از یاد رفته در کتاب آمده که گاه فهم دقیق مطلب را دشوار می‌کند: «بادناک» به معنای روزی که در آن باد می‌وزد، «روش» که اسم مصدر است از رفتن، «پذیرفت» به معنای قبول، «کدواده» به معنای حصار، «بایست» به معنای آرمان، «بشولیدن وقت» به معنای پراکنده شدن حواس. چند باب نخست کتاب در شرح مباحث کلی تصوف است و در آن‌ها از مفاهیمی چون فقر، علم تصوف و غیره بحث شده است. باب‌های دیگر هر یک به یاد از زندگی و گفته‌های یکی از بزرگان دین و صوفیان اختصاص دارد. شروع بحث از چهار خلیفه است، و یاد از مشایخ با اویس قرنی آغاز می‌شود و شرح زندگی و اندیشه‌های صوفیان تا مردمان هم‌روزگار هجویری ادامه می‌یابد. باب‌های بعدی درباره‌ی آیین‌ها و مکتب‌هاست، و نیز درباره‌ی کشف حجاب‌های معنایی، یعنی کنار زدن آن مانع‌هایی که فهم درست مفاهیم دینی و اخلاقی را دشوار می‌کنند. مقدمه‌ی کتاب مشهور است، زیرا هجویری پس از نقد اخلاق مردم روزگار و نکوهش کار سارقان ادبی که پیش‌تر کتاب‌های او را به نام خود کرده بودند، شرحی خواندنی از مفهوم کشف حجاب معنایی می‌دهد. کتاب یکی از مهمترین منابع **تذکرة‌الاولیاء** است و آسان می‌توان موارد همانند را در دو کتاب بازیافت. البته، گاهی کرامت و گفته‌ای که در **کشف‌المحجوب** به نام عارفی آمده در **تذکرة‌الاولیاء** به نام

---

۹ ابوالحسن علی جلابی هجویری غزنوی، **کشف‌المحجوب**، تصحیح والنتین ژوکوفسکی، مقدمه‌ی قاسم انصاری، تهران، ۱۳۳۸، صص ۲۷-۲۵ نکته‌ی مهم برای ما مقایسه‌ی میان **تذکرة‌الاولیاء** و **کشف‌المحجوب** است که در صفحه‌ی ۲۸ مقدمه یافتنی است.

دیگری ثبت شده، که شاید علت آن وسواس و دقت عطار در مقایسه‌ی متون، جهت کشف‌حقیقت باشد. به عنوان مثال «معجزه‌ی ماهی‌ها» در **کشف‌المحجوب** به نام حسن بصری است،[۱۰] و در **تذکرةالاولیاء** جز او به نام دیگران نیز هست، یا احترامی که عطار به یحیی بن مُعاذ گذاشت و از گفته‌ای یاد کرد که خداوند را دو یحیی بود یکی در میان انبیاء و دیگری در میان اولیاء (۳۶۱)، در **کشف‌المحجوب** از زبان علی‌ابن ابراهیم حصری آمده است.[۱۱]

طبقات‌الصوفیه از مشهورترین آثاری است که به نام خواجه عبداللّه انصاری‌باقی‌مانده است. اصل آن به عربی است و نوشته‌ی ابوعبدالرحمن محمدبن حسن سلمی نیشابوری که به سال ۴۱۲ درگذشت. خواجه عبداللّه، کتاب سلمی را به فارسی هروی ترجمه، و با تفسیرهایی ــ و گاه با مناجات ــ همراه می‌کرد، و در مجالس برای پیروان و شاگردان خود می‌خواند. متن را تنی چند از مریدان می‌نوشتند و با نکته‌های دیگری که از پیر خود می‌شنیدند، همراه می‌کردند. قدیمی‌ترین نسخه‌ی خطی **طبقات‌الصوفیه** در «کتاب‌خانه‌ی نافذ پاشا» در استانبول نگهداری می‌شود، وگویا در سال ۶۷۱ ــ یعنی نزدیک دویست سال پس از درگذشت خواجه عبداللّه ــ نوشته شده است. هر باب کتاب به نام یک پارساست، با اشاراتی به زندگی معنوی و گزیده‌ای از گفته‌های او، و گاه حکایت‌هایی کوتاه. مناجاتی که در میان متن می‌آید آهنگین، گاه مسجع، و گاه دارای وزن عروضی است. جز این، فصل‌هایی مستقل نیز در بیان نکته‌های دقیق عرفانی در میان کتاب جای دارد. امروزه فهم زبان **طبقات‌الصوفیه** ــ در قیاس با زبان روان **تذکرةالاولیاء** ــ اندکی دشوار است، واژگان و مصدرهایی از یاد رفته دارد که شگفت می‌نمایند: براویدن، بیرایه، تاسا آمدن، تاوستن و از این دست که همه آن روزگار در هرات متداول بود. جز این شماری از شیوه‌های بیانِ صرفی و نحوی متن نیز امروز برای ما بیگانه

---

۱۰ **پیشین**، ص ۱۰۹.

۱۱ **پیشین**، ص ۱۵۲.

است. این فاصله‌ی زبانی جنبه‌ای ناآشنا به متن بخشیده و آن را شاعرانه‌تر کرده است. عبارت‌هایی از کتاب یادآور تجربه‌ها و نوآوری‌ها در قلمرو شعر نو فارسی است. به عنوان مثال عبارتِ «از من به جستن تو یافتید، من در حسرت تو بگداختید»[۱۲]، یاد شعرهای **از دوستت دارم** یدالله رویایی را زنده می‌کند. مثال دیگر: «که او وطن غریبان‌اید، و مایه‌ی مفلسان‌اید، و همراه بیگانگان‌اید».[۱۳] هر چند برای شناخت منابع **تذکرةالاولیاء** خواندن **طبقات‌الصوفیه** بسیار ضروری است، اما بدین بسنده نباید کرد، و کارهای دیگر خواجه عبدالله ــ به ویژه **صد میدان** و **منازل‌السایرین** ــ را نیز باید خواند.[۱۴] نقل‌های عطار از **طبقات‌الصوفیه** بسیار است، برای نمونه به دو مورد توجه کنیم، در **تذکرةالاولیاء** آمده: «نقل است که سهل‌بن عبدالله پیوسته به درس او می‌آمد. روزی‌آمد و گفت: دیگر به درس تو نخواهم آمد که امروز کنیزکان تو بر بام آمدند و مرا به خود خواندند و گفتند: سهلِ من! سهلِ من! چرا ایشان را ادب نکنی؟ عبدالله گفت با اصحاب که: حاضر باشید تا نماز جنازه‌ی سهل بکنیم. در حال سهل وفات کرد و بر وی نماز کردند. پس گفتند: یا شیخ! تو را چون معلوم شد؟ گفت: آن حوران بودند که او را می‌خواندند، و مرا هیچ کنیزک نیست» (۲۱۶)، این داستان در **طبقات الصوفیه** چنین آمده: «علی سهل مروزی اوایِد که در سرای عبدالله مبارک شد گفت: این کنیزکان مطرب چرا بر بام کرده‌ای آراسته، چرا فرو نخوانی؟ ابن المبارک گفت: چنین کنم. چون بیرون شد، ابن‌المبارک گفت: ویرا بکوشید و دریاوید که وی اکنون برود از دنیا، که آنکه او دید بر بام حوران بوده‌اند، پذیره‌ی وی فرستاده‌اند از بهشت، که بر بام من هیچ کنیزک نبود. و وی

---

۱۲ خواجه عبدالله انصاری هروی، **طبقات‌الصوفیه**، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۲۵.

۱۳ **پیشین**، ص ۲۳. نیز نگاه کنید به مقدمه‌ی سرور مولایی، صص صد و چهارده ــ صد و هفتاد و شش.

۱۴ سرور مولایی تفسیر **کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار** را در میان آثار خواجه عبدالله انصاری جای داده که درست نیست (ص صد و هفتاد و نه).

دروغ نگوید، بکوشید زود، چون بیرون رفت از سرای، در وقت جان بداد».[۱۵] آشکارا متن عطار از دیدگاه روایی و داستان‌سرایی کامل‌تر است. وسوسه‌ی حوران با نقل گفته‌ی ایشان، پرسش اصحاب، گلایه‌ی سهل که دیگر به درس تو نخواهم آمد، همه از ذوق سرشار و نیروی حکایت گری خبر می دهند.

رساله‌ی قشیریه را ابوالقاسم قشیری در میانه‌ی سده‌ی پنجم به زبان عربی نوشت، و برگردان فارسی آن کار یکی از پیروانش به نام ابوعلی بن احمد عثمانی، بود. دو نسخه‌ی خطی معتبر از برگردان فارسی این کتاب باقی است، که در یکی از آن‌ها باب‌های کتاب به ترتیبی متفاوت از متن عربی نظم یافته است. در مقدمه‌ی **رساله‌ی قشیریه** چنین آمده که متن برای مبارزه‌ی فکری با صوفی‌نمایان نوشته شده، و هدف آن بوده تا بنیان کار عارفان شناخته و از کار مدعیان جدا شود. کتاب از دو فصل و پنجاه و چهار باب شکل گرفته است. دو فصل نخست که تا حدودی طولانی هستند (و در متن فارسی در یک باب آمده‌اند) در اصول باورهای صوفیان نوشته شده‌اند. در این فصل‌ها از هشتاد و سه پارسا یاد شده، شرحی از زندگی معنوی ایشان آمده، و هم حکایت‌ها و نقل‌قول‌هایی از آنان. در این مورد ماخذ اصلی کتاب **طبقات‌الصوفیه‌ی** عبدالرحمن سلمی بود. باب بعدی که اهمیتی ویژه دارد در شرح الفاظ اهل تصوف نوشته شده، و هر یک از دیگر باب‌ها در بیان نکته‌ای خاص است. در این باب‌ها مدام به مناسبت‌های گوناگون حکایت‌ها و گفته‌هایی از پارسایان نقل شده است که شماری از آن‌ها در **تذکرةالاولیاء** آمده‌اند. زبان **ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه** پارسی روان و سلیس است، و سادگی آن آشکار و نمونه است. مثالی می‌آورم از بحث پیچیده‌ی نسبت میان شریعت و حقیقت که سادگی زبان و نیروی بیان موجز مترجم چیره‌دست را روشن می‌کند، و در باب سوم متن فارسی آمده که در واقع یکی از نخستین فرهنگ‌های واژگان و اصطلاح‌های عرفانی است در زبان ما:

---

۱۵ **پیشین**، ص ۲۸۴.

«شریعت امر بود به التزام بندگی و حقیقت مشاهدت ربوبیت بود، هر شریعت کی موید نباشد به حقیقت پذیرفته نبود، و هر حقیقت که بسته نبود به شریعت با هیچ حاصل نیاید، و شریعت به تکلیف خلق آمدست و حقیقت خبر دادن است از تصریف حق، شریعت پرستیدن حق است و حقیقت دیدن حق است، شریعت قیام کردن است به آنچه فرمود، و حقیقت دیدن است آن را که قضا و تقدیر کردست و پنهان و آشکار کردست».[۱۶] عطار نیز احترام کار مترجم **رسالهی قشیریه** را نگه داشت و گاه واژه به واژه متن او را آورد. به عنوان مثال، در نقل قول سفیان ثوری در مورد عزیزترین خلق‌ها، کلام **رسالهی قشیریه** نقل شده است (۲۲۸).[۱۷]

بسیاری از گفته‌ها و حکایت‌های **تذکرةالاولیاء** در انبوهی از کتاب‌های فارسی و عربی که پیش از عطار نوشته شده‌اند، بیش و کم یکسان آمده‌اند، از این رو تشخیص درست منابع اصلی کار عطار چندان آسان نیست. به عنوان مثال داستان ملاقات هرم‌بن حیّان با اویس قرنی در بسیاری از کتاب‌ها آمده، و یکی از زیباترین موارد نقل امام غزالی است در **احیاء علوم‌الدین**، که نثر برگردان کهن فارسی آن با نثر عطار همانندی‌هایی دارد، ولی نمی‌توانیم به دقت بگوییم که آیا این برگردان مورد استفاده‌ی عطار بوده یا نه.[۱۸] به همین شکل نمی‌توان گفت که آیا اثر دیگر امام غزالی **کیمیای سعادت**، که شاهکاری در نثر فارسی است، از منابع عطار بوده یا نه. به عنوان مثال داستان طشت خاکستری که بر سر عثمان حیری ریختند و او شکر خدای گفت که هر چند سزایش آتش بود

---

۱۶ **ترجمه‌ی رساله قشیریه**، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۱، ص ۱۲۶. از نسبت میان شریعت و حقیقت در گزارش نخست، آنجا که از اختلاف اهل شریعت با صوفیان ــ خاصه در مورد عشق ــ بحث می‌شود، یاد می‌کنم.

۱۷ **پیشین**، ص ۲۲۰.

۱۸ ابوحامد امام محمد غزالی، **احیاءعلوم‌الدین**، ترجمه‌ی مویدالدین محمد خوارزمی، تصحیح حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۶۶.

اکنون به خاکستر بر او صلح کرده‌اند، در آن کتاب آمده است (۴۷۸)،[۱۹] و نیز داستان سنگ‌اندازی کودکان به اویس قرنی و این خواهش او که مراقب ساق‌های باریکش باشند، و سنگ کوچکتر اندازند تا خون‌آلود نشود و از نماز باز نماند (۲۸).[۲۰] ولی این داستان‌ها نیز در منابع بسیار دیگری آمده‌اند. همین فراوانی منابع دلیلی بود که جدا از دقت و وسواس عطار باز دشواری‌هایی در **تذکرةالاولیاء** پدید آید. گاه حکایتی در مورد دو یا چند عارف تکرار شده، به عنوان مثال داستان حوری که به خواب ابوسلیمان دارایی آمد و «روشنی او به حدی بود که وصف نتوان کرد»، و چون دارایی پرسید: «این روشنی و جمال از کجا آوردی؟» پاسخ گفت: «شبی قطره‌ای چند از دیده باریدی، از آن روی من شستند. این همه از آن است که آب چشم شما گلگونه‌ی روی‌های حوران است، هر چند بیشتر بهتر» (۲۷۷)، در سرگذشت احمد حواری نیز آمده است: «حوری را به خواب دیدم. نوری داشت که می‌درخشید. گفتم: ای حور! رویی نیکو داری. گفت: آری یا احمد! آن شب که بگریستی من آن آب دیده‌ی تو در روی خود مالیدم و روی من چنین شد» (۳۴۶). جایی از قول حسن بصری به فارسی نقل شده: «نجات یافتند سبک‌باران و هلاک شدند گران‌باران» (۴۵)، همین نکته به زبان عربی از قول مالک دینار آمده است: «نجا المخفّون و هلک المثقلون» (۵۴). در باب مالک دینار از قول او چنین آمده که دنیا را سه طلاق داده است، و دختری صاحب جمال که از پدری توانگر بازمانده بود، چون آرزویش برای ازدواج با مالک را فاش کرد، در پاسخ شنید: زن از جمله‌ی دنیاست و مطلقه‌ی ثلاثه را نکاح نتوان کرد» (۵۰)، ولی در همین باب می‌خوانیم: «همه شب بیدار بودی، دختری داشت...» (۵۴). تکرارها، ناروشنی‌ها، و اشتباه‌های دیگری نیز در متن یافتنی است که شاید نتیجه‌ی همان فراوانی منابع عطار باشد.

---

۱۹ ابوحامد امام محمد غزالی، **کیمیای سعادت**، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۱، ج ۲ ص ۲۵.

۲۰ **پیشین**، ج ۲ ص ۲۶.

۳. نسبت تذکرة‌الاولیاء با دیگر آثار عطار

مساله‌ی «آثار واقعی» عطار همواره موضوع جالبی برای تاریخ‌نگاران ادبیات فارسی بوده است. برشمردن دقیق آثار عطار آسان نیست، او ــ به گفته‌ی خودش ــ بسیار پرکار بود، و نوشته‌های زیادی به یادگار گذاشت، که متاسفانه برخی از این آثار گم شده و به دست ما نرسیده‌اند. بسیاری آثار دیگر را نیز در سده‌های پس از مرگ، به عطار نسبت داده‌اند، که شماری از آن‌ها هم از نظر زبان و هم از نظر معناها و مضامین بی‌ارزش‌اند، و نمی‌توانند کار او باشند. امروز ما فقط در صحت انتساب این آثار به عطار اطمینان داریم، و آن‌ها را آثار مسلم او می‌دانیم: چهار مثنوی **منطق‌الطیر** (که عنوان اصلی آن **طیورنامه** بود)، **اسرارنامه**، **مصیبت‌نامه**، و **الهی‌نامه** (که عنوان اصلی آن **خسرونامه** بود)، مجموعه‌ی رباعیات به نام **مختارنامه**، **دیوان غزل‌ها**، و **تذکرة‌الاولیاء**. این نکته را می‌توان با دقت به مقدمه‌ی عطار بر **مختارنامه** دانست. آنجا حتی ترتیب تاریخی آثار نیز تا حدودی دانستنی است: «اما بعد جمعی از اصدقاء محرم... چون آینه روی از صفا بدین ضعیف آورده التماس نمودند که چون سلطنت **خسرونامه** [**الاهی‌نامه**] در عالم ظاهر گشت و اسرارِ **اسرارنامه** منتشر شد و زبان مرغانِ **طیورنامه** [**منطق‌الطیر**] ناطقه‌ی ارواح را به محل کشف رسید، و سوز **مصیبت‌نامه** از حد و غایت درگذشت و دیوانِ **دیوان** ساختن تمام داشته آمد و **جواهرنامه** و **شرح‌القلب** که هر دو منظوم بودند، از سر سودا نامنظوم ماند که حرق و غسلی بدان راه یافت، رباعیاتی که در دیوان است بسیار است... اگر انتخابی کرده شود و اختیاری دست دهد از نظم و ترتیب نظام و زینت او بیفزاید...».[۲۱] عطار صفحه‌ای بعد باز آثار خود را برمی‌شمرد و از دو مثلث یاد می‌کند، و همان کارهای بالا را در

---

۲۱ فریدالدین عطار نیشابوری، **مختارنامه**، مجموعه‌ی رباعیات، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۳.

آن‌ها جای می‌دهد.[۲۲] پس می‌توان آثار مسلم او را همان‌ها دانست، و به دیگر آثاری که به او نسبت می‌دهند با تردید نگریست. بر اساس همین نگرش نقادانه یکی از استادان ادب فارسی با قاطعیت سرودن مثنوی **خسرونامه** را که به عطار نسبت می‌دادند، رد کرد، و بنا به دلایلی تاریخی، نسخه‌شناسانه، سبک‌شناسانه، و با توجه به محتوای عرفانی **خسرونامه** (که پیروی از عرفان ابن عربی در آن آشکار است) نشان داد که این مثنوی نمی‌تواند سروده‌ی عطار باشد.[۲۳] **خسرونامه** عنوان اصلی **الاهی‌نامه** است، و عطار مثنوی دیگری با این عنوان نسروده است.

چنان که آمد عطار در مقدمه‌ی **مختارنامه** نوشته بود که **شرح‌القلب** و **جواهرنامه** به حرق و غسل یعنی به آب و آتش سپرده شدند. در **تذکرةالاولیاء** در پایان باب ترمذی، او با اشاره‌ای به **شرح‌القلب** نوشت که آنجا مفهوم نامتناهی بودن دل را شرح کرده است (۵۳۳). با توجه به این که ما امروز حدس می‌زنیم که **تذکرةالاولیاء** واپسین اثر عطار است (و به همین دلیل هم در مقدمه‌ی **مختارنامه** از آن یاد نشده)، پرسیدنی است که این اشاره به کتاب **شرح‌القلب** به چه معناست؟ مگر نه این که عطار پیش‌تر نوشته بود که آن را به آب و آتش سپرده؟ به گمانم پاسخ را شاید بتوان چنین داد که **تذکرةالاولیاء** در جریان سال‌های طولانی گردآوری شد، و باب‌های آن به تدریج کامل گشت، تا آن که عطار در واپسین سال یا سال‌های زندگی‌اش آن را تدوین و کامل کرد.

بسیاری از حکایت‌های **تذکرةالاولیاء** در مثنوی‌ها تکرار شده است. نمونه فراوان است، من دو مورد زیبا را برگزیده‌ام. در **تذکرةالاولیاء** از قول حسن بصری نقل شده: «ای مردمان! اول و آخر لحد است، آخر دنیا نگری گور است، اول آخرت نگری گور است... چه می‌نازید به عالمی که آخرش این است و چرا نمی‌ترسید از عالمی که اولش این است؟ چون

---

۲۲ **پیشین**، ص ۴.

۲۳ مقدمه‌ی شفیعی کدکنی بر **مختارنامه** در: **پیشین**، صص سی و هفت تا شصت و چهار.

اول و آخر شما این است، ای اهل غفلت! کار اول و آخر بسازید» (۳۶).
این اندرز تلخ در **مصیبت‌نامه** چنین آمده است:

«پس چنین گفت او که کاری مشکل است
کاین جهان را گور آخر منزل است
وان جهان را اولین منزل همین است
اولین و آخرین زیر زمین است
دل چه بندی در جهان جمله رنگ
کاخرش این است یعنی گور تنگ».[۲۴]

مثال دیگر حکایت ابراهیم ادهم است که چون کسی از او پرسید آبادی کجاست گورستان را نشان داد، و گفت: این همان جایی است که هرروز آبادتر می‌شود. این حکایت هم در **تذکرةالاولیاء** و هم در **مصیبت‌نامه** آمده است. تفاوت مهم میان **تذکرةالاولیاء** و مثنوی‌ها این است که در مثنوی‌ها عطار از هر حکایت نتیجه‌گیری اخلاقی و عرفانی می‌کند، اما در **تذکرةالاولیاء** جز در مواردی انگشت‌شمار، چیزی را تفسیر نمی‌کند و نتیجه‌گیری را به عهده‌ی خواننده می‌گذارد.

شماری از نویسندگان از نسبتی معنوی میان **تذکرةالاولیاء** و مثنوی‌ها یاد کرده‌اند. به عنوان مثال هلموت ریتر شرح سفرهای روحانی بایزید بسطامی را که در **تذکرةالاولیاء** آمده، مکمل یاد آن سفرها در **مصیبت‌نامه** می‌داند.[۲۵] اگر این نسبت را برقرار بدانیم، شاید بتوان نکته را در مورد مثنوی‌های دیگر نیز درست دانست، و به حکمی کلی‌تر رسید، و گفت **تذکرةالاولیاء** پشتوانه‌ی معنوی و بنیان فکری و عرفانی مثنوی‌هاست، هر چند که ـ بنا به باوری مشهور ـ پس از آن همه نوشته شده است. این

---

۲۴ فریدالدین عطار نیشابوری، **مصیبت‌نامه**، تصحیح عبدالوهاب نورانی وصال، تهران، ۱۳۵۶، صص ۸۹-۸۸.

۲۵ هلموت ریتر، **دریای جان، سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری**، ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبردی، تهران، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۳.

کتاب، گونه‌ای مرجع است که در نهایت، صحت احکام دیگر آثار عطار را ثابت می‌کند، بی‌آن‌که در خود آن نیازی به هیچ اشارت تفسیری باشد. از دیدگاه ساختاری **اسرارنامه** بیش از دیگر مثنوی‌ها به **تذکرةالاولیاء** نزدیک است، زیرا فاقد یک داستان اصلی یا «قصه‌ی مادر» است، داستانی که در دل آن حکایت‌های گوناگون جای گرفته باشند. اما اگر از زاویه‌ی همان حکم کلی ـ یعنی نسبت معنوی و درونی کارهای عطار ـ بنگریم، باید اعتراف کنیم که در واقع رابطه‌ی اصلی میان **منطق‌الطیر** و **تذکرةالاولیاء** برقرار است، زیرا حکایت اصلی این مثنوی مهمترین نکته‌های عرفانی را که عطار در **تذکرةالاولیاء** از قول هفتاد و دو پارسا آورده، یک جا در بر گرفته، و به شیوه‌ای بدیع هسته‌ی مرکزی اندیشه‌ی عرفانی عطار را نمایان می‌کند. جدا از این، حکایت‌هایی نیز در هر دو کتاب آمده‌اند. در **تذکرةالاولیاء** در یاد از رابعه می‌خوانیم: «صالح مُرّی رحمه‌اللّٰه علیه بسی گفتی که: هر که دری کوبد عاقبت باز شود. رابعه یک بار حاضر بود، گفت: تا کی گویی که بخواهد گشاد، کی بسته است تا باز گشاید؟ صالح گفت: عجبا! مردی جاهل، و زنی ضعیفه دانا» (۸۲-۸۱). صالح را در این حیرت مردسالار باقی می‌گذاریم و شرح حکایت را در **منطق‌الطیر** می‌خوانیم که فقط در دو بیت آمده:

«بی‌خودی می‌گفت در پیش خدا کای خدا آخر دری بر من گشا
رابعه آنجا مگر بنشسته بود گفت ای غافل کی این در بسته بود».[۲۶]

مثال دیگر برخلاف مورد نخست گونه‌ای جدایی معنایی را میان دو قصه‌ی به ظاهر همانند نشان می‌دهد. در باب جنید **تذکرةالاولیاء** می‌خوانیم: «یکی در مجلس او برخاست و گفت: دل کدام وقت خوش بود؟ گفت آن وقت که او دل بود. (۴۲۸). در **منطق‌الطیر** می‌خوانیم:

«سایلی بنشست در پیش جنید گفت ای صید خدا بی‌هیچ قید

۲۶ فریدالدین عطار نیشابوری، **منطق‌الطیر**، به اهتمام صادق گوهرین، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۸۶.

خوش دلی مرد کی حاصل بود گفت آن ساعت که او در دل بود».[۲۷]

در این مورد مشاهده می‌کنیم که نثر **تذکرةالاولیاء** شاعرانه‌تر از نظم **منطق‌الطیر** است. آنچه به صراحت در نظم آمده که «او در دل بود»، به اشاره‌ای در نثر آمده که «آن وقت که او دل بود»، چه زمان او دل خواهد بود؟ وقتی او در دل باشد.

شاید بتوان گفت که یکی از غزل‌های عطار نسبت مستقیم دارد با **تذکرةالاولیاء**. در این غزل از کسانی یاد می‌شود که در راه خدا گام برداشته‌اند:

در راه تو مردانند از خویش نهان مانده
بی‌جسم و جهت گشته، بی‌نام و نشان مانده،[۲۸]

اینان «محبوب ازل بوده، محجوب جهان مانده»، قومی هستند «نه نکو، نه بد، نه با خود و نه بی‌خود»، کسانی که هم چون دایره سرگردان‌اند، و هم چون نقطه ــ مرکز دایره ــ قدم محکم دارند، هر چند فاش می‌گویند و صد گونه سخن دارند، باز «همه از گنگی بی‌کام و زبان مانده»اند. در پایان غزل می‌آید:

تا راه چنین قومی عطار بیان کرده
جانش به لب افتاده، دل در خفقان مانده.

شاید این اشاره‌ای باشد به کتاب **تذکرةالاولیاء** که در آن عطار راه این قوم را بیان کرده است، اما چرا کتابی که لذتی ژرف برای خواننده فراهم می‌آورد، جان مولف را به لب می‌رساند و دلش را در خفقان می‌دارد؟ آیا این تفاوت، به دلیل عشقی است که عطار به صوفیان داشت، و خود را شریک دردها و رنج‌های ایشان می‌دید؟ در صورتی که آنان امروز برای ما

---

۲۷ **پیشین**، ص ۱۳۶.

۲۸ فریدالدین عطار نیشابوری، **دیوان عطار**، تصحیح تقی تفضلی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۲، غزل ۷۴۳، صص ۵۹۴-۵۹۲.

شخصیت‌های قصه‌های مقدس‌اند، کسانی بسیار دور، که جدا از احترامی که در دل ما برمی‌انگیزند، دست‌نایافتنی‌اند؟ نکند لذت ما ناشی از فراموشی معنویتی باشد که عطار با آن آشنا بود، و همان دلش را به درد می‌آورد، و اسباب همه‌ی رنج‌های او می‌شد؟

۴. اهمیت مقدمه‌ی کتاب

مقدمه‌ی **تذکرةالاولیاء** در شناخت هدف نویسنده‌ی کتاب و روش کارش همان اندازه اهمیت دارد که در فهم بنیان بینش عرفانی او. کمتر متنی در ادبیات فارسی می‌توان یافت که مقدمه‌ای چنین روشن، صریح و تاثیرگذار داشته باشد. نخست متنی عربی در دو صفحه آمده که در ستایش خداوند و شکر نعمت‌های او نوشته شده است. در همان آغاز کلام چنین آمده که خداوند به دیدگان سوختگان در آتش رنج نزدیک‌تر است تا به چشم دیگران، و این سوختگان کسانی هستند که نزدیکی به خدا را در فنای خود دانسته‌اند. آنان با ارج «فقر» چنان آشنا شده‌اند که از هر چیز در این دنیا بی‌نیاز گشته‌اند.[۲۹] پس از این شکرگذاری، مقدمه چنین پیش می‌رود: «اما بعد، چون از **قرآن** و اخبار گذشتی، هیچ سخن بالای سخن مشایخ طریقت نیست ـ رحمهم‌اللّه ـ که سخن ایشان نتیجه‌ی حال و کار است نه ثمره‌ی حفظ و قال، و از عیان است نه از بیان، و از اسرار است نه از تکرار، و از علم لدنّی است نه از علم کسبی، و از جوشیدن است نه از کوشیدن» (۵). در همین عبارت کوتاه بنیانِ باور عرفانی مشایخ وصف شده است، هم تقابل آن با علم کسبی یعنی منطق استدلالی و آموختنی روشن شده، و هم اصل آن که استوار است به مکاشفه یا جوشیدن درون. این نیز نشان داده شده که اساس بر سرّ و راز نهاده است و نه بر آنچه به بیان در می‌آید. آنگاه، چنین می‌آید که کتاب به خواهش دوستان نزدیکی نوشته شده که

---

۲۹ برگردان فارسی این نخستین عبارات مقدمه در تعلیقات محمد استعلامی (۸۲۴-۸۲۳).

به مطالعه در احوال پارسایان اشتیاق داشتند، و به خواننده خطاب می‌کند که: «اگر تو از این پرده‌ای برای تو نیز [نوشته شده است]». این گونه هم موضوع کتاب روشن شده و هم بر ضرورت اهلیّت خواننده‌اش تاکید شده، که سنتی است در سخن عرفانی. یاد و بحث از منابع کتاب به دنبال می‌آید که پیش‌تر از آن یاد کردم. نویسنده با توجه به وسعت موضوع کارش، و فراوانی منابعی که از زندگی پارسایان خبر می‌دهند، یادآور می‌شود که در کار خود روش اختصار پیش گرفته، و بیان موجز اختیار کرده، وگرنه «اگر اینجا شرح آن کلمات دادمی هزار ورق کاغذ بایستی»، و معنای حدیثی از پیامبر اسلام را می‌آورد که «من جامع تمامی کلام شده‌ام، و از این روست که سخن من کوتاه است».

عطار به تاکید می‌نویسد که در نقل گفته‌ها، و کرامات و کارهای پارسایان تفسیری از خود به متن نیافزوده است، و شرحی همراه هر مورد نکرده، چرا که «سخن خود در میان سخن ایشان آوردن شرط ادب ندیدم، و ذوق نیافتم». او می‌افزاید که فقط در مواردی که نیاز به اندک اشارتی بود برای «دفع خیال نامحرمان و نااهلان» توضیحی مختصر همراه متن کرده است. پس متن، متنی است جانب‌دار، که در اثبات فضیلت مشایخ طریقت نوشته شده و هرگاه که لازم آمده زبان بدخواهان را بسته است. احترام عطار به پیران و صوفیان بسیار است، در متن کتاب جایی آنان را چندان بالا برده که با پیامبرانشان مقایسه کرده: «اگر نبی را معجزه است، ولی را کرامات است» (۷۹)، و به همین دلیل، کلام را در میان سخن آنان دواندن گستاخی دانسته است. جز این دلیل‌های دیگری نیز در دفاع از روش خود می‌آورد و می‌نویسد که بهتر آن دیده که هر کس خود به سخنان بزرگان باز گردد، و با منطق خود آن را تفسیر کند، «و باز شرح دهد». به عبارت دیگر هر خواننده آزاد باشد تا تعبیر و تاویل ویژه‌ی خود را در دفاع از پارسایان و باورهای‌شان بیابد و به کار گیرد، اما، در پایان همین جستار خواهیم دید که دامنه‌ی این آزادی خواننده از نظر عطار چندان پهناور نیست. دلیل دیگر عطار این است که پیران طریقت همه از یک گونه نبوده‌اند، آدم‌هایی بودند متفاوت با یکدیگر، که هر یک از راهی ویژه‌ی خود می‌رفت، و

روشی خاص داشت. آنان درباره‌ی بسیاری از نکته‌های مرکزی هم‌نظر بودند و البته هدف نهایی‌شان نیز یکی بود، ولی راه‌هایشان متفاوت بود، و شرح تفصیلی هر یک از این راه‌ها و روش‌ها کتاب را «از حد اختصار بیرون می‌برد». در پایان این بخش از مقدمه عطار می‌نویسد که این کتاب چنین که هست یاد اولیاء است، یعنی مردان و زنانی که معصوم نبوده‌اند، و هر یک با بدی‌های درونی خویش جنگیده و تلاش کرده‌اند تا راه درست را بازیابند. کتاب شرح احوال پیامبران نیست، که برگزیده‌ی خداوند بودند و معصوم، و نیز یادنامه‌ی یاران و اهل بیت پیامبر هم نیست که دیوی در درون نداشتند و راه راست را می‌شناختند. البته کتاب عطار با شرح کارها و گفته‌های امام ششم شیعیان آغاز می‌شود، که از اهل بیت بود، و عطار خود در باب آغازین او را «میوه‌ی دل اولیاء و گوشه‌ی جگر انبیاء و سلطان ملت مصطفوی» (۱۱) خوانده است، و چون به یاد آوریم که نویسنده نه شیعه بل از اهل سنت بوده، با گوشه‌ای از آزاداندیشی او آشنا می‌شویم که نوشته: «او همه الهیان را شیخ بود، همه محمدیان را امام بود». عطار، سپس می‌گوید: «هر چند گفته بودیم که اگر ذکر انبیاء و صحابه و اهل بیت کنیم یک کتاب جداگانه می‌باید... اما به سبب تبرک به صادق ــ رضی‌اللّه عنه ــ ابتداء کنیم» (۱۱). او می‌خواست تا جدا از **تذکرةالاولیاء** دو کتاب دیگر در بیان راه و کلام پیامبران و اهل بیت پیامبر اسلام، و یاران آن حضرت بنویسد «تا از آن سه قوم مثلثی از عطار یادگار ماند». انجام این وعده را مرگ ناممکن کرد. اشتیاق عطار به نهادن یادگاری از خود برای آیندگان، که نمی‌توانست از شوق به جاودانگی جدا باشد، با همین یک کتاب برآورده شد.

در بخش بعدی مقدمه، عطار از دلایل «جمع کردن کتاب» یاد می‌کند. نخستین دلیل خواهش برادران دینی بود، و این امید تا گشایشی که از کلام اولیاء در کار آنان پدید می‌آید، مولف را پس از مرگ در خاک گشایش دهد. این نخستین یادی است از مرگ که در کتاب می‌آید، و پیوسته است با کنش نوشتن. عطار حکایتی می‌آورد که کسی یحیی بن عماد را پس از مرگ او به خواب دید و پرسید: «خدا با تو چه کرد؟» پاسخ شنید: «خطاب

کرد که یحیی! با تو خطاب‌ها داشتم سخت. لکن روزی در مجلس ما را می‌ستودی. دوستی از دوستان ما آنجا بگذشت و بشنید، وقتش خوش گشت. تو را در کار خوش‌آمدِ او کردم. و اگر نه آن بودی، دیدی با تو چه کردمی» (۶). این نخستین حکایت کتاب نیز با مرگ پیوند یافته است. عطار، در ادامه‌ی بحث دلیل دیگری نیز برای نوشتن می‌آورد: خواندن شرح زندگی و کلام اولیاء همت خواننده را بیشتر می‌کند، از کبر او می‌کاهد، تا آنجا که دیگر «خلق را به ترازوی خود وزن نمی‌کند، اما خود را به ترازوی مردان راه می‌سنجد». این اشارتی است به ضرورت گذشتن از «من»، تا ملاک را نه از مسیر منفعت خویش بل از راه دیگران بیابیم. در این فراخوان به پرهیز از داوری بر اساس ملاک شخصی و ترازوی خویش نکته‌ای امروزی یافتنی است، زیرا سنجش و نقد را از داوری شخصی دور می‌کند. ولی، «ترازوی مردان حق» چیست و چه اثر دارد؟ عطار از قول جنید می‌گوید که یاد مردان راه حق، دل مومن را قوی می‌کند. اینجا به آیه‌ی ۱۲۰ از سوره‌ی هود استناد می‌کند که پیش‌تر از آن یاد کردم. دلیل دیگری نیز می‌آورد: «بعد از قرآن و احادیث بهترین سخن‌ها، سخن ایشان [اولیاء] دیدم و جمله سخن ایشان شرح قرآن و احادیث دیدم. خود را بدین شغل افکندم تا اگر از ایشان نیستم باری خود را به ایشان تشبیه کرده باشم» (۷).

عطار سخن اولیاء را در حکم شرح **قرآن** و احادیث می‌داند، یعنی در نقل زندگی معنوی، کارها و سخنان پارسایان، گونه‌ای شرح یا تاویل **قرآن** و احادیث را باز می‌یابد. او می‌نویسد از آنجا که برای ادراک دقیق و درست قرآن و گفته‌های پیامبر باید به زبان عربی مسلط بود، و این تسلط را فقط دانشمندان دارند و نه همه‌ی مردمان، بهتر است که به «شرح» یعنی بیان گفته‌ها و کردار پارسایان و راسخان در دین و خداپرستان بپردازیم که چه بسا بتواند راهگشای شماری از معناهای مقدس برای همگان باشد. او می‌نویسد: «دیگر باعث آن بود که چون قرآن و اخبار را لغت و نحو [و] تصریف می‌بایست و بیشتر خلق از معانی آن بهره‌ای نمی‌توانستند گرفت، این سخنان که شرح آن است، و خاص و عام را در وی نصیب است ــ اگر

چه بیشتر به تازی بود ـ با زبان پارسی آوردم تا همه را شامل بود» (۷).
چون بخواهیم از راز این نکته که چرا ایرانیانِ اهل عرفان به زبان پارسی روی آوردند، با خبر شویم در همین قول عطار پاسخ درست را می‌یابیم. نویسنده‌ای در شرح این قول می‌گوید: «سخن تازی به پارسی در می‌آید تا خاص و عام از آن برخوردار شوند. این خاص و عام که بیش‌تر پیشه‌ور و بازاری و مردم متوسطِ شهری بودند، ولی از اعیان و ثروتمندان هم در میانشان دیده می‌شد، در حلقه‌ها و مجلس‌ها، در محفل‌ها و خانقاه‌ها از پیر و مراد، از بزرگان خود توقع داشتند که رمز و راز عشق، اسرار وحدت و مراحل سیر و سلوک را برای آن‌ها بیان کنند. برای اهل شریعت قرآن و حدیث و اخبار کفایت می‌کرد، ولی اهل طریقت اضافه بر آن چیز دیگری، آن هم به زبان خود می‌خواستند».[۳۰] شاید بتوان دلیل وجود آن همه شوخی و لطیفه را که در زبان مطایبه‌آمیز و پرکنایه‌ی **تذکرةالاولیاء** یافتنی است، همین توجه عطار به خواننده‌ی عادی دانست.

دلیل‌های عطار در توجیه کار خود در گردآوری احوال پارسایان هنوز تمام نشده است. او در پی دلیل‌های پیشین، نکته‌ای مهم و بدیع را پیش می‌کشد: هرگاه سخنی باطل می‌شنویم، یا کسی به ناروا در حق ما بد می‌گوید، مدت‌ها کینه‌ی گوینده را به دل می‌گیریم، و سال‌ها اثر آن سخن نادرست از یادمان نمی‌رود. اگر تاثیر باطل چنین قدرتمند است، پس تاثیر سخن حق چه اندازه می‌تواند زورمند و دیرپا باشد؟ یاد از سخن حق می‌تواند وجدان شنونده را دگرگون کند، و راه تازه‌ای به او نشان دهد. و باز دلیلی دیگر، علتی شخصی که به لذت نوشتن مرتبط می‌شود: «دلی داشتم که جز این سخن نمی‌توانستم گفت و شنید». نویسنده اعتراف می‌کند که عاشق موضوع کار خویش است، چیزی را جز این سخن که باور دارد گفته‌ی حق است، خواهان نیست. او می‌گوید که از عشق به این کلام «لاجرم وظیفه‌ای ساختم اهل روزگار را». و ما که اهل روزگاری دیگر هستیم، در کتاب عطار که چنان بی‌ریا و عاشقانه نوشته شده، سخن آشنا

---

۳۰ شاهرخ مسکوب، **هویت ایرانی و زبان فارسی**، تهران، ۱۳۷۳، صص ۲۰۵-۲۰۴.

را می‌شنویم. روشن است متنی که چنین از سر ارادت به (و میثاق با) معناهای نهانی خود نوشته شده باشد، دل خواننده را حتی اگر در جهانی دیگر ــ و روزگاری یکسر متفاوت با ایام پیداییِ متن ــ به سر برد، تسخیر خواهد کرد. چون به تعهد عطار به خواننده‌اش بیاندیشیم باز به منطق پیش گفته می‌رسیم: اگر قرار باشد که جان مردم از این سخنان دگرگون شود، پس آنان باید متن را دریابند و مجموعه را به زبان خود در اختیار داشته باشند. عطار از شیخی ــ ابوعلی سیاه مروی که در پایان سده‌ی چهارم می‌زیست ــ یاد می‌کند که گفته بود: «من مردی امّی‌ام. نه چیزی می‌توانم نوشت و نه چیزی می‌توانم خواند. کسی می‌بایدم که سخن او گوید و من می‌شنوم، یا من می‌گویم و او می‌شنود. اگر در بهشت گفتگوی او نخواهد بود، بوعلی از بهشت بیزار است» (۸). عطار برای چنین کسانی می‌نوشت. کتابش بیان آرزوی هم‌سخن شدن با دیگران بود، اشتیاقی برای هم‌دلی با دیگری. خود او نیز دلی داشت که جز این سخنان نمی‌پذیرفت، پس می‌گفت: «بی‌سببی از کودکی باز، دوستی این طایفه در جانم موج می‌زد، و همه وقت مفرح دل من سخن ایشان بود. به اومید آن که المرء مع احب [مرد با آن کس است که دوستش دارد] به قدر وسع خویش سخن ایشان را جلوه کردم» (۸).

شمار هم‌دلان، اما، چندان زیاد نیست. عطار از مردمان روزگارش شکایت بسیار دارد، و در مقدمه نیز می‌گوید: «این عهدی است که این شیوه‌ی سخن به کلیّت روی در نقاب آورده است، و مدعیان به لباس اهل معانی بیرون آمده‌اند و اهل دل چون کبریت احمر عزیز شده‌اند»، و از گفته‌ی شبلی یاد می‌کند که: «اگر در همه عالم کسی را یابی که در یک کلمه از این که می‌گویی موافق تو بود دامنش گیر» (۹-۸). از نظر عطار روزگاری پدید آمده است که مردم شرور مردم نیک را از یاد برده‌اند، پس باید از نیکان یاد کرد: «تذکره‌ای ساختم اولیاء را، و این کتاب را **تذکرة‌الاولیاء** نام نهادم تا اهل خسران اهل دولت را فراموش نکنند، و گوشه‌نشینان و خلوت‌گرفتگان را طلب کنند» (۹). از یک سو، کتاب به سودای بهره‌دادن به «بیشتر خلق» نوشته شده و قرار است که به کار همگان بیاید، و از سوی

دیگر نویسنده اقبال خود را در این می‌یابد که حتی یک مخاطب بیابد، کسی که فقط «در یک کلمه» با او موافق باشد. نویسنده هم کشش دارد به سوی آموزش همگان، و هم دیدگاهی دارد سرآمدگرا که میان مردمان حتی یک هم‌دل نیز نمی‌یابد. در حل این مشکل، عطار به گوهر سخن صوفیانه اشاره می‌کند، رازی در آن هست که می‌تواند هم به کار عوام بیاید، و هم به خواص بهره رساند. بهترین سخن‌هاست چرا که دنیا را بر دل مخاطب سرد می‌کند، مدام یادآور آخرت است، «دوستیِ حق در دل مرد پدید می‌آورد»، و او را وادار می‌کند تا «زاد راه بی‌پایان ساختن گیرد». جمع این بهره‌هاست که نویسنده‌ی عارف را وادار می‌کند تا به خودستایی یعنی گناهی زمینی آلوده شود: «در حقیقت توان گفت که در آفرینش به از این کتاب نیست»، و «هر که این کتاب ــ چنان که شرط است ــ بر خواند و بنگرد، آگاه گردد که این چه درد بوده است در جان‌های ایشان، که چنین کارها و از این شیوه سخن‌ها از دل ایشان به صحرا آمده است» (۹). مولف از خواننده می‌خواهد که متن را «چنان که شرط است» بخواند، اما، شرط چیست؟ این که خواننده از پیش هم‌دل با گفته‌های متن باشد، و با باور به سخنان صوفیان آغاز کند. یعنی، با منطق متن به گونه‌ای غیرنقادانه هم‌گام باشد.

گمان ندارم که در این چهار گزارش، نتیجه‌ی چهار بار خواندن **تذکرةالاولیاء** که هر یک به آرزوی کشف نکته‌هایی متفاوت است، شرط عطار را رعایت کرده باشم، اما یک سودا را دنبال کرده‌ام: خواستم و کوشیدم تا بدانم چرا عبارت‌هایی از این گونه، تا این حد زیبایند: «این چه درد بوده است در جان‌های ایشان، که چنین کارها و از این شیوه سخن‌ها از دل ایشان به صحرا آمده است»؟

گزارش نخست: دلالت‌ها

از کران تا به کران لشکر ظلمست، ولی
از ازل تـا به ابد فـرصت درویشانست
حافظ

۱. در جستجوی زمینه‌ها

عطار در زمان حمله‌ی ترکمانان غز به نیشابور در آن شهر زندگی می‌کرد، و بنابه روایتی هشت سال داشت. او در طول زندگی دراز خود خشونت، غارت و تجاوزهای غزان، جنگ‌های سنجر با آنان، سلطه‌ی کامل اما کوتاه‌مدت ترکمانان، ویرانی «شهر قدیم» یا مرکز نیشابور، هجوم سربازان خوارزمشاهی، حکومتِ آنان، و سرانجام هجوم ویرانگر مغول را دید. بنابه روایتی که بسیار نقل شده، ولی به درستی آن اطمینان نیست عطار در جریان حمله‌ی سربازان چنگیز به نیشابور، که منجر به ویرانی کامل شهر شد، به دست آنان کشته شد. از این همه مصیبت‌های اجتماعی که او دید در مثنوی‌ها، دیوان و رباعی‌ها جز اشاراتی کوتاه اثری نیست، و در **تذکرةالاولیاء** همان اشارات نیز غایب است. به گمان شماری از پژوهشگران، **تذکرةالاولیاء** در ده سال آخر عمر عطار، و شاید در سال ۶۱۷ نوشته شده است. چنین می‌نماید که نویسنده‌ی کتاب به رویدادهای تاریخی و فاجعه‌هایی که از پیش چشمانش می‌گذشت، بی‌توجه بود، و اگر شکایتی از روزگار داشت، فراموشی دین در دل مردمان بود. عطار

چیزی از دردهای همشهریان خود ننوشت، شاید به این دلیل که همشهری را هم‌دل و هم‌عقیده می‌دانست و نه مردمانی که به زندگی هرروزه مشغول بودند و به گمان او «سوز دین دامن‌شان را نگرفته بود» (۳۰۶). دوستی او با انسان طلب آمرزش روح او بود، و مدام می‌کوشید تا نیاز آدمی را به زندگی معنوی یادآور شود. اگر **تذکرة‌الاولیاء** را بی‌توجه به نام نویسنده و زمان نگارش آن بخوانیم، باور نمی‌کنیم که متن در دل آن همه فاجعه به بار آمده و نوشته شده باشد. کتاب شرحی است از زندگی آرمانی مردمانی نخبه و از معناهایی باطنی. چنین می‌نماید که نویسنده‌ی کتاب از تیزی تیغ امیران، ترکان و مغولان یا بی‌خبر است، و یا بدان بی‌اعتناست. او وقتی می‌گفت:

«گر مرد رهی میان خون باید رفت از پای فتاده سرنگون باید رفت،
تو پای به راه در نه و هیچ مپرس خود، راه، بگویدت که چون باید رفت»[1]

از راه پرخطری حرف می‌زد که روح و جان آدمی در پیش رو دارد، و نه از بیابانی که امروز در فاصله‌ی قدمگاه و نیشابور قرار دارد و مغولان آن را با خون آبیاری کرده بودند. البته، راه روح نیز بی‌خطر نیست. روایت دردبار شهادت حسین بن منصور حلاج به دست متعصبان، در فارسی و عربی هرگز همتایی چون روایت عطار در **تذکرة‌الاولیاء** نیافت. گذشته از این، چون تلاش پرخطر عارف به زبان ادبی بیان شود، خصلتی چنان تجریدی و کلی می‌یابد که هر کس می‌تواند تصویر راستین دردها و رنج‌های خود را در آن باز یابد. از این جا باور معنوی عطار با کلام شجاعانه‌ی خیام یکی می‌شود: «دوزخ شرری ز رنج بی‌هوده‌ی ماست».[2] این گونه، درس عطار برای کسانی که تنها راه پرخونِ مردمان را می‌بینند، نیز معنا می‌یابد.

---

۱ فریدالدین عطار نیشابوری، **مختارنامه**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۹۳.

۲ درباره‌ی همانندی‌های اندیشه‌ی خیام و عطار بنگرید به پانوشت ۳۸ همین گزارش.

تذکرةالاولیاء از خطاهای تاریخی خالی نیست. به عنوان مثال در شرح کشته شدن حلاج خلیفه‌ی بغداد معتصم خوانده شده (۵۸۹)، در صورتی که آن خلیفه المقتدر باللّه بود. کتاب عطار به عنوان سندی تاریخی، بنا به ملاک‌های امروزی معتبر نیست، و سند و تاریخ در آن معناهایی دیگر دارند. اگر کتاب را به جستجوی کشف دلالت‌های اجتماعی و تاریخی نشانه‌هایی بخوانیم که مردمان خراسان در سده‌ی ششم آفریده بودند، چندان چیزی عایدمان نخواهد شد. از این کتاب که شرح بیش و کم افسانه‌ای و خیالیِ زندگانی کسانی است که چند سده پیش‌تر می‌زیستند، درست نمی‌توان دریافت که زندگی هرروزه‌ی مردمان در روزگار نگارش متن چگونه پیش می‌رفت. به همین شکل بسیار دشوار می‌توان کشف کرد که چگونه بازتاب‌های زندگی هرروزه در حد عقاید و دستگاه‌های ایدئولوژیک شکل می‌گرفت. با این همه، هر چند اعتبار تمام داده‌های **تذکرةالاولیاء** آنجا که دانسته و تفسیر می‌شوند، از جنسِ اعتبار اسناد تاریخی نیست، باز باید گفت که برخی از آن داده‌ها درنوع خود منحصر به فردند، و دارای ارزشِ یکه‌ی متن‌شناسانه‌اند. به عنوان مثال شرحی که از زبان بایزید بسطامی درباره‌ی سیر عرفانی او آمده است، و به «معراج‌نامه»ی او مشهور شده، یکی از مهمترین اسنادی است که عطار در **تذکرةالاولیاء** آورده و به آیندگان سپرده است (۲۰۷-۲۰۲).

درباره‌ی عطار نوشته‌اند که به سفرهای بسیار رفته بود. از کارهای ادبی و عرفانی او چنین برمی‌آید که به راستی مردی جهان‌دیده بود. این همه تا حدودی در **تذکرةالاولیاء** بازتاب یافته است. از سوی دیگر در کتاب نشانه‌هایی از مهر عطار به زادگاهش یافتنی است. نیشابور که آن زمان نشابور خوانده می‌شد، هم نام ناحیه‌ای در خراسان بود، و هم اسمِ مرکز آن که خود کلان‌شهری بود آباد، و به روایتی یک میلیون نفر جمعیت داشت. این شهر خاصه در سده‌های چهارم تا ششم، مرکز علم و فرهنگ بود، و یکی از بزرگترین شهرهای اسلامی محسوب می‌شد. حتی چند سده پیش‌تر، به سال ۳۵۵ مقدسی در دانشنامه‌ی مشهور **آفرینش و تاریخ**، از نشابور به عنوان شهری آبادان و بزرگ یاد کرده و نوشته بود که

این نام تمامی ناحیه بوده و شهر مرکزی «ابرشهر» خوانده می‌شد.[۳] جای دیگری از این کتاب می‌خوانیم که نشابور را شابور (= شاپور) ساخت و شهر به نام او خوانده شد.[۴] صفحه‌ای بعد گونه‌ای پیش‌بینی ویرانی شهر در نگاهی شاعرانه به مرگ و ویرانی شهرها آمده است: «ویرانی مرو به ریگ است و نشابور از باد». شرح موقعیت فرهنگ نیشابور در روزگار آبادانی آن را در بخشی از مقدمه‌ی مصحح **اسرارالتوحید** با عنوان «ساخت شهری و محیط فرهنگی نیشابور» می‌خوانیم. آنجا که از قول خلیفه‌ی نیشابوری نقل می‌شود که شهر چهل و هفت محله داشت، و یکی از این محله‌ها به نام جولاهگان دارای سیصد کوچه بود. سپس با اشاره به مقدسی چنین می‌آید که محله‌هایی از شهر چندان بزرگ بودند که هر یک در جمعیت و وسعت نیمی از شیراز آن روزگار محسوب می‌شدند. محله‌ی جور اگر جدا از نیشابور می‌بود، نیازمند حاکمی می‌شد، و خود شهری به حساب می‌آمد.[۵] یک محله‌ی شهر شادیاخ نام داشت که بعدها عطار را در گورستان آن به خاک سپردند، و مزار خیام نیز در همان محله بود. امروز کمتر از یک ربع ساعت وقت لازم است تا پیاده از آرامگاه خیام به زیارت تربت عطار برویم. «نیشابور عصر بوسعید [یک سده پیش از عطار] یکی از بزرگترین شهرهای مشرق‌زمین بود... از بزرگترین مراکز تجاری عالم اسلام»[۶] علاوه بر مسجد عتیق و مسجد جامع منیعی (که به احتمالی مسجد جامع کنونی که در پایان سده‌ی هشتم ساخته شده، بر ویرانه‌ی آن بنا شده)، مساجد بسیار دیگری نیز در شهر بوده است، و خانقاه‌های فراوان نیز و مدرسه‌هایی که حتی پیش از تاسیس نظامیه‌ی مشهور نیشابور شهرت بسیار داشتند: «تنها فهرستی از نام مدرسین این

---

۳ مطهربن طاهر مقدسی، **آفرینش و تاریخ**، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۴، ص ۸۶۸.

۴ **پیشین**، ص ۶۱۷.

۵ محمدبن منور میهنی، **اسرارالتوحید**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶، ص هفتاد و چهارم.

۶ **پیشین**، ص هفتاد و سوم و هفتاد و پنجم.

مدارس خود کتابی خواهد شد پهناور» و «از دورترین اقصای مغرب و مصر تا کاشغر و از تفلیس و نخجوان تا هرات و سیستان و هند، خیل دانشجویان علوم به این شهر سرازیر بوده است... این مدارس و مساجد غالباً دارای کتابخانه‌هایی بوده‌اند و بسیاری از رجال علم و ادب خود نیز کتابخانه‌های خصوصی بسیار وسیعی داشته‌اند».[۷] در نیشابور ــ و به طور کلی در سرزمین پهناور خراسان ــ تا پایان سده‌ی ششم عارفان بسیاری زندگی می‌کردند، چنان که در شرح تاریخ عرفان اسلامی بحث از «پیران خراسان» فصلی است جامع و درخشان.[۸] صوفیانی چون بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی از خراسان آمده بودند، و ابوسعید ابوالخیر اهل میهنه‌ی خراسان بود، و شخصیت او پشتوانه‌ای شد برای کار پارسایان بعدی. کتاب **اسرارالتوحید** که در بالا از آن یاد کردم، در شرح زندگی و کرامت‌ها و گفته‌های این مراد است. او تاثیری ژرف بر عطار داشت، و نشان این نفوذ معنوی در کارهای عطار آشکار است.

تذکرةالاولیاء ایامی به دست مشتاقان و یاران مولف می‌رسید که سپاه مغول در مرزهای شرقی خراسان جای گرفته بود. مغول‌ها به سال ۶۱۸ به نیشابور رسیدند، روستاها و تمامی شهر را با خاک یکسان کردند، مردمانش را کشتند و بر ویرانه‌ها آب بستند. در گزارشی که درست پنجاه سال بعد از ویرانی نیشابور ــ در ۵۶۸ ــ نوشته شده می‌خوانیم: «شب شنبه تمامت دیوار و باره‌ی شهر به لشگر مغول پر شد، و روز شنبه را تولی به حنکرک به سه فرسنگی رسیده بود، و مردم پراکنده در کوشک‌ها و ایوان‌ها جنگ می‌کردند، و [تولی] مجیرالملک را طلب می‌داشت، تا او را از نقب برآوردند، و سبب آنک تا زودتر او را از ربقه‌ی حیات برکشند، سخن‌های سخت می‌گفت تا او را به خواری بکشتند، و تمامت خلق را که مانده بود از زن و مرد به صحرا راندند، و به کینه‌ی تغاجار فرمان شده بود

---

۷ **پیشین**، ص هفتاد و هشتم و هفتاد و نهم.

۸ دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، **جستجو در تصوف ایران**، تهران، ۱۳۵۷، فصل‌های سوم و چهارم، صص ۸۴-۴۷.

تا شهر را از خرابی چنان کنند که در آنجا زراعت توان کرد، و تا سگ و گربه‌ی آن را به قصاص زنده نگذارند. دختر چنگیزخان خاتون تغاجار بود، با خیل خویش در شهر آمد و هر کس که باقی مانده بود تمامت را بکشتند، مگر چهارصد نفر را که به اسم پیشوری بیرون آوردند و به ترکستان بردند، و اکنون از بقایای ایشان فرزندان هستند. و سرهای کشتگان را از تن جدا کردند و مجلس بنهادند، مردان را جدا و زنان و کودکان را جدا. و بعد از آن چون تولی عزم هرات مصمم گردانید، امیری را با چهار تازیک آنجا بگذاشت تا بقایای زندگان را که یافتند بر عقب مردگان فرستادند... اماکن و مساکن با خاک یکسان، هر ایوان که با کیوان از راه ترفع برابری می‌نمود چون خاک به زاری تواضع پیشه گرفت، دور از خوشی و معموریِ دور شد، قصور بعد از سرکشی در پای قصور افتاد، گلشن گلخن شد...»[9].

بادی که بنا بود نیشابور را ویران کند چنین وزید. آیا در این عبارت از گزارش عطاملک جوینی که همه‌ی ایوان‌هایی که با کیوان از راه ترفع برابری می‌کردند به زاری تواضع پیشه کردند، نشانی از درس عطار را در ستایش فروتنی باز نمی‌یابید؟

۲. عرفان در کتاب

تذکرةالاولیاء واپسین نمونه‌ی بزرگ از آن متون عرفانی صوفیان است که به زبان‌های فارسی و عربی، از سده‌ی سوم به بعد، نوشته شدند، و در آن‌ها از ایمانی ساده، که بنیادش دل آدمی است، و چندان نیازی به بحث عقلی ندارد، یاد شده است. هنوز یک‌صد سال از مرگ عطار نگذشته بود که سخن عرفانی ــ پیش از هر چیز به دلیل آثار و آموزه‌های محی‌الدین ابن عربی ــ بسیار دقیق، نظام‌مند، پیچیده و دشوار شد. برای فهم ایمان

---

۹ عطا ملک علاءالدین محمد جوینی، **تاریخ جهانگشا**، تصحیح محمد قزوینی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۰، صص ۱۴۰-۱۳۹.

عارفی چون اویس قرنی، و درک شرح آن در کتاب عطار به دانشی گسترده نیاز نیست، دلی پذیرای محبت، و باوری ناب و ساده بسنده است. البته، دشواری این‌جاست که چنان دل و چنین باوری آسان به دست نمی‌آید. عرفان نخستین صوفیان به تجربه‌های عملی و تزکیه‌ی نفس و تصفیه‌ی قلب متوجه بود، و هیچ یک از آنان خود را مشغول به نگارش رساله‌های دشوار و منسجم درباره‌ی جهان‌شناسی و مسائل متافیزیکی نمی‌کرد. برعکس، نظریه‌ی «وحدت وجود» که ابن عربی آن را به گونه‌ای نظام‌مند پایه‌ریزی کرده بود، در حکم جهان‌شناسی تازه‌ای بود، و در پیکار فکری با دیدگاه اهل فلسفه و کلام شکل گرفته بود.[10] ادراک گفته‌های ابن عربی در **فتوحات مکّیّه** و **فصوص‌الحکم** نیازمند دانایی گسترده‌ای است که پیش‌تر به دست آمده باشد. تفاوت عرفان ابن عربی با عرفان پارسایانِ نخستین ـ که کتاب عطار درباره‌ی آن‌هاست ـ همچون تمایز بیانی «علمی» و پیچیده است با بیانی ساده و سرراست. شاید بتوان ثابت کرد که اساس بحث هر دو یکی است ـ و من نیز بر این باورم که گوهر نظر نخستین صوفیان در نوشته‌های ابن عربی و صوفیانِ بعدی تکرار شده است ـ اما انکارناکردنی است که شکل بیان آن‌ها با هم تفاوت بسیار زیادی دارد، و درک‌شان نیز نیازمند مراتب دانشِ جداگانه‌ای است. ابن عربی از علوم خفیه و عنصر اندیشه‌های هرمسی یاری می‌گرفت، و آشکارا با سخن فلسفی دورانش و دستاوردهای سخن عرفانی دین‌های دیگر نیز آشنا بود، و جابه‌جا از آن‌ها سود می‌جست. او سنتی نیرومند را در شرح نیاز به توانایی توضیح دانایی پایه گذاشت. سنتی که تداومش سبب شد تا عارفان بعدی نیز وجود چنان دانشی را گریزناپذیر بدانند، و کتاب‌ها و رساله‌هایشان سرشار از نکته‌های دشوار و دیریاب شود. نخستین عارفان، اما، به **قرآن** و حدیث پیامبر بسنده می‌کردند، و برخی از آنان حتی قادر به خواندن و نوشتن نیز نبودند. آنان از هم‌زبانی با دیگران

---

۱۰ سید حسین نصر، **علم و تمدن در اسلام**، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران، ۱۳۵۹، ص ۳۳۱.

نمی‌آغازیدند، و به تداوم راه‌شان نیز چندان نمی‌اندیشیدند. همانندی کارشان با روش پیرانِ دین‌های دیگر، و شباهت ایمان‌شان با باورهای دیگر، دیرتر دانسته شد، و آشکارا خود آنان در پی ایجاد یا بیانِ چنان شباهت‌هایی نبودند. در یک کلام کار آنان چندان عقلی، علمی، فلسفی و جدلی نبود. کار دل بود.

گوهر دیدگاه نخستین عارفان که کتاب عطار درباره‌ی آنان است، بعدها در آثار ابن‌عربی، مولانا، حافظ و دیگران تکرار شد، و کل آن نظام پیچیده‌ی عرفانی گرد این هسته‌ی مرکزی شکل گرفت. آنان از **قرآن مجید** آغاز می‌کردند و می‌گفتند که نخست انسان در قلمرو سرمدی خداوند می‌زیست، ملک بود در فردوس برین، با خدا انس داشت، به نیروی مقدس وصل بود، و از دوری و فصل خبری نداشت. سپس، غفلت و گناه آمد و فاصله‌ها شکل گرفت. انسان از موطن اصلی خود، بهشت، دور شد و به این دیر خراب‌آباد آمد. او چیزهای زیادی را از یاد برد، اما چون آفریده‌ی دم خدایی بود در نهان‌گاه دلش شوری و خبری برپا بود که گاه او را به خود می‌آورد، و به او خطاب می‌کرد: «نشیمن تو نه این کنج محنت‌آباد است». اهمیت این آوا برای همیشه در سخن صوفیانه حفظ شد، و باقی ماند:

تو را ز کنگره‌ی عرش می‌زنند صفیر   ندانمت که در این دامگه چه افتادست.

این گونه، آدمی از فاصله باخبر می‌شد. در تابِ این اندوه، مشتاق تنهایی بود و خاطره‌ی نزدیکی چون یادمانی دور زندگی دیگری را به یادش می‌آورد، و در اوج غم باز شادی پنهانی او را در بر می‌گرفت: «هر که خدای ـ عز و جل ـ را شناخت غرقه گشت در دریای اندوه و شادی» (۳۱۷)، سخن عرفان بیان همراهی این یادآوری شادمانه و آن اندوه است. در آن هم از شوق، مِهر، آرامش، و شادی ناب اثر هست، و هم از دردهایی دشوار. هر لحظه از زندگی در این دنیا نیز از این دو نشان دارد، هر آیتی می‌تواند هم بازگوی رنج باشد و هم شادی، هم بیم و هم امید. اندوه و شادی کامل نیستند، از این روست که «در دنیا هیچ چیز نیست که

بدان شاد شوی که در زیر آن نه چیزی است که غمگین شوی. شادی صافی در عالم نیافریده‌اند» (۶۷)، و «اندوهگن آن است که پروای آنش نبود که از اندوه بترسد» (۴۸۰). ولی هیچ پنهان نیست که «اندوه به همه وجه فضیلت مومن است» (۴۸۰). عارف مدام به یاد حدیث نبوی می‌افتد. پیامبر گفته بود که از عرش چنین شنیده: «انا عندالمنکسره قلوبهم» (۱۸۶). غزالی در **کیمیای سعادت** نقل کرده: «ـ بار خدایا کجات جویم؟ گفت: به نزدیک شکسته‌دلان»،[۱۱] و حافظ گفته است:

گنج عشق خود نهادی در دل ویران ما
سایه‌ی دولت بر این کنج خراب انداختی.

این دنیا مکان راستین زندگی آدمی نیست. او می‌کوشد تا یاد خانه‌ی خود را زنده دارد. در **نورالعلوم** خرقانی می‌خوانیم: «مَثَل عارف مَثَل مرغیست که از آشیانه رفته بُوَد به طمع طعمه و نیافته، [قصدِ] آشیانه کرده و ره نیافته، در حیرت مانده و خواهد که به خانه رود و نتواند».[۱۲] دنیا و نعمت‌هاش، هر چند از خداست، اما خبر از دوری دارد. ترک دنیا برای بیداریِ خاطره‌ی وصل نخستین شرط است. عدالتی مقدس نیز مدام ضرورت مجازات کسانی را که دل از دنیا نمی‌کنند، پیش می‌کشد، زیرا دنیادوستی با گناه همراه است. از جانب دیگر، عقل آدمی در محدوده‌ی داده‌های دنیایی کار می‌کند، و توان شناخت و حتی تصور قلمرو سرمدی را از کف داده است، پس دانایی راستین از آن حاصل نمی‌شود. معرفتِ واقعی قلبی است، یعنی از جایی می‌آید که نه سرچشمه‌اش دانستنی است و نه نتیجه‌هایش. داناییِ دینی نیرویی است مبهم و مسلط بر ما، که دل پارسایان رفته رفته با جنبه‌هایی از آن آشنا می‌شود. این آشنایی در

---

۱۱ ابوحامد امام محمد غزالی، **کیمیای سعادت**، تصحیح حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۱، ج ۱، صص ۴۲۲-۴۲۱.

۱۲ شیخ ابوالحسن خرقانی، **منتخب نورالعلوم**، به اهتمام مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲.

حکم مکاشفه‌ی حقیقت دنیا و راز هستی است. حقیقت و رازی که با محبت پیوندی ناگسستنی دارند. راه درست، دل سپردن به خداست که بنده‌اش را دوست دارد. عارف در می‌یابد که عشق در سرشت آدمی و چراغ راه اوست، نه از عقل به دست می‌آید، و نه از استدلال نتیجه می‌شود.

عارف بر آن عشق نخستین تکیه می‌کند، و از **قرآن مجید** در توجیه کار خود مثال می‌آورد: «اوست آن خدایی که بر بنده‌ی خود آیات روشن را نازل می‌کند تا شما را از تاریکی به روشنایی آورد. زیرا خدا به شما مشفق و مهربان است».[۱۳] خدا آمرزنده و مهربان است،[۱۴] به انسان نزدیک است،[۱۵] بهترین رحمت‌آورندگان است،[۱۶] و انسان را جز او کارساز و یاوری نیست.[۱۷] نخستین گام، و واپسین مقصد، همین عشق است. در **تذکرةالاولیاء** مدام از عشق به خدا یاد می‌شود چون از رابعه پرسیدند: «شیطان را دشمن داری؟» پاسخ داد: «ازدوستی رحمان با عداوت شیطان نمی‌پردازم»، و یکی از رویاهای خود را نقل کرد: «رسول را به خواب دیدم. گفت یا رابعه مرا دوست داری؟ گفتم یا رسول‌الله! که باشد که تو را دوست ندارد؟ لکن محبت حق مرا چنان فرو گرفته است که دوستی و دشمنی غیر در دلم نمانده است» (۸۰). عطار از مناجات سری سقطی یاد می‌کند: «الهی عظمت تو مرا باز برید از مناجات تو، و شناخت من به تو، مرا انس داد به تو» (۳۴۰). اینجا عشق حتی دعا را ناممکن می‌کند، و انس (شاید تبار و ریشه‌ی واژه‌ی انسان) جای همه چیز را می‌گیرد. محبت نشان می‌دهد که هیچ بدی در دنیا بی‌دلیل نیست، زیرا همه چیز از سوی او می‌آید که بد نیست. ابوالحسن پوشنگی یک روز بر قاعده‌ی صوفیان

---

۱۳ سوره‌ی الحدید، آیه‌ی ۹، **قرآن مجید**، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۵۳۹.

۱۴ آل عمران، ۳۱، مائده ۳۹ در: **پیشین**، ص ۵۵ و ص ۱۱۵.

۱۵ البقره، ۱۸۶ در: **پیشین**، ص ۲۹.

۱۶ المومنون، ۱۱۸ در: **پیشین**، ص ۳۵۰.

۱۷ الشوری، ۳۱ در: **پیشین**، ص ۴۸۷.

می‌رفت، که ترکی درآمد و قفایی به او زد، ترک چون از دیگران شنید که این شیخ است و بزرگ روزگار، عذرها خواست. شیخ گفت: «ای دوست! فارغ باش، که ما این نه از تو دیدیم، که از آنجا که رفت غلط نرود» (۵۲۲).
این بیانِ باور صوفیان است که کنش مردمان سرچشمه‌ای جز اراده‌ی متعالی خدایی ندارد، و هر آنچه ما بد و ناروا می‌پنداریم، منطقی در پشت دارد که بر ما مکشوف نیست. اگر کنش، ریشه در اراده‌ی او دارد، پس تفکر در بنیانِ خود نمی‌تواند جز اندیشه بدان اراده باشد. جنید بغدادی می‌گوید که تفکر چند وجه دارد: یکی در آیات خداست، دیگری در آلاء و نعمات خدا، سومی در وعده‌های خدا، و چهارمی در صفات نفس و در احسان خدای با نفس. او می‌افزاید که: از تفکر به وعده‌های خدا هیبت زاده می‌شود، زیرا بنده «از اعتماد بر کرم خدای از خدای بگریزد و به معصیت مشغول شود» (۴۴۷). خدای عارفان مهربان است، به مادری می‌ماند که کودکش را از مجازات بترساند تا او خطر نکند، وگرنه خود از غایت محبت دلِ مجازات ندارد. پس از درگذشتِ بشر حافی او را به خواب دیدند: «گفتند: خدای عز و جل با تو چه کرد؟ گفت: عتاب کرد و گفت: در دنیا چرا از من ترسیدی؟ ندانستی که کرم صفت من است؟... آن ساعت که تو را جان برداشتند، هیچ کس نبود در روی زمین مرا از تو دوست‌تر» (۱۳۶).

این باور که سرچشمه‌ی کنش‌های ما اراده‌ی اوست، و جز به او نمی‌توانیم اندیشید، برای برخی از عارفان آرامش به همراه دارد، اما برای بسیاری خالی از ترس نیست. هیبت که عطار در کلام جنید بدان دقت کرد، آشنای قدیمی انسان است. حتی اندوه نیز رها از این هراس نیست. رابعه به مردی که می‌گفت «وا اندُها!»، گفت: «وا بی اندها! که اگر انده بودی تو را زهره نبودی که نفس زدی» (۸۲). با وجود این، اندوه یار وفادار پارساست، بدان خوش است زیرا تحمل این غم دوری، در حکم یاد اوست، که نزدیک است و دور می‌نماید. اندوه را با دوری از دنیا می‌توان خرید. رابعه آوایی شنیده بود: «هان ای رابعه! اگر می‌خواهی تا نعمت دنیا بر تو وقف کنیم، اما اندوه خود از دلت باز گیریم؟ که اندوه من

و نعمت دنیا در یک دل جمع نشود» (۸۳). از این رو در شادی و خنده چیزی گنهکارانه نهفته است، گونه‌ای غفلت، شکلی بی‌خبری از آن چه که عارف می‌گوید یک دم نبایدش از یاد برد. ابوبکر کتانی می‌گوید که جوانی را به خواب دید به غایت صاحب جمال، که گفت تقوی است و در دل اندوهگنان جای دارد، و زنی سیاه دید به غایت زشت، که «گفت خنده و نشاط و خوش‌دلی است. گفتم کجا باشی؟ گفت در دل غافلان. چون بیدار شدم نیت کردم که هرگز نخندم مگر بر من غلبه کند» (۵۶۷). چرا غفلت در پیکر زنی سیاه می‌آید که به غایت زشت است؟ چرا تقوی جوانی است زیبا؟ این چه منطق مردسالار و نژادپرستی است که زنی «سیاه» و «زشت» بیان بدی‌هاست؟

چون غفلت قاعده‌ی زندگی در این دنیاست، هیچ مومن نمی‌تواند بدین دنیا دل بندد، و مدام باید مراقب باشد: «شبلی گوید پیش نوری شدم. او را دیدم به مراقبت نشسته، که مویی بر تن او حرکت نمی‌کرد. گفتم: مراقبتی چنین نیکو از که آموختی؟ گفت: از گربه‌ای که بر در سوراخ موش بود. و او بسیار از من ساکن‌تر بود» (۴۷۱). گربه می‌خواست موش را شکار کند، نوری خیال چه شکاری در سر داشت؟ چنان بی‌حرکت در پی کدام نعمت به مراقبت نشسته بود؟ عارفان مدام از قدرت و توان‌های خود می‌گویند، و بدان گاه می‌نازند. نیرویی که نعمت‌ها می‌آورد، ولی به عمد بی‌فایده می‌ماند. **تذکرةالاولیاء** سرشار است از کراماتی باورنکردنی و نیروهایی مقدس. اولیاء دشت‌ها را طلا می‌کنند، و شب تاریک را نورانی، اما خود خواسته‌اند که تهیدست و تنها باقی بمانند. مریدی به ذوالنون مصری گفت: کاش صد هزار دینار داشتیم تا مشکل دوستانی را حل می‌کردیم، «شیخ این بشنید، دانست که او هنوز به حقیقت کار نرسیده است، که دنیا به نزد او خطری دارد» پس از جوان خواست تا دارویی سازد و در هاویه بکوبد و از آن سه مهره سازد. چون سه مهره آماده شد، شیخ آن را در دست مالید و در آن دمید: «سه مهره یاقوت شد که هرگز مثل آن کس ندیده بود». درس ساده است: «بدان که درویشان نه از برای نانی گرسنه‌اند، لکن این اختیار ایشان است» (۱۴۱). می‌توانست یاقوت

بسازد، مهمتر، می‌توانست دورش اندازد. این پارسایان گونه‌ای اشتیاق به دوری، ناداری و ناکامی دارند، و در این همه گسست از دنیا را می‌یابند. حسن بصری به دوستی که به او نوشته: «می‌شنوم که به حج خواهی رفت، می‌خواهم که به حج در صحبت تو باشم»، پاسخ می‌دهد: «با هم بودن عیب یکدیگر ظاهر کند، و ما یکدیگر را دشمن گیریم» (۳۷). اینان فقط بر حال یک کس حسادت می‌کنند، آن کس «که هرگز از مادر نزاد» (۱۰۰)، کسی که بختش بلند بود و هرگز گام به این دنیای پلید نگذاشت.

هماره گرسنه‌اند. ده‌ها حکایت در کتاب می‌آید که نفس‌شان آرزوی خوراک می‌کند و آنان چنین خواستی را سرکوب می‌کنند. سهل بن عبداللّه می‌گوید: «سهل آن روز که از مادر در وجود آمد، روزه‌دار بود، و آن روز که برفت روزه‌دار بود، و در حضرت حق روزه گشاد» (۳۲۲). نه فقط غذا که هر چیز خواستنی به گمان آن‌ها بد می‌آید. از نفس خود که بدان‌ها نیازمند است بیزارند. ابراهیم ادهم می‌گوید: «آن درویش که زن کرد در کشتی نشست و چون فرزند آمد غرق شد» (۱۱۱). برای آن‌ها حتی گذشتن از فرزند نیز سخت نیست. ابوعبداللّه بن اجلّا می‌گوید که «در ابتداء مادر و پدر را گفتم: مرا در کار خدا کنید». او حکایت می‌کند که مدت‌ها بعد به خانه بازگشت، و در زد. «پدرم گفت: کیستی؟ گفتم فرزند تو. گفت: ما را فرزندی بود و به خدای بخشیدیم، و بخشنده بازنستانیم. و در به من نگشاد» (۴۹۷).

شکل کامل این گذشتن از دنیا فناست. نیستیِ آگاهانه طلب شده‌ای که باور به هستیِ جاودانه را در دنیایی دیگر همراه دارد. در **صد میدان** خواجه عبداللّه انصاری، میدان نود و نهم فنا بود که: «[پس] از میدان فنا میدان بقاست»، و خواجه فنا را به واژه‌ی فارسی «نیست گشتن» نامیده، و افزوده: «حق باقی در رسم فانی کی پیوندد؟ سزا در ناسزا کی بندد؟ هر چه جز از وی است در میان سه چیزست: نابوده‌ی دی و گم امروز و نیست فردا». فنا برای رسیدن به بقاء ضروری است: «باران که به دریا رسید، برسید، و ستاره در روز ناپدید شد».[18] حلاج در **تذکرة‌الاولیاء** اراده

---

۱۸ خواجه عبداللّه انصاری، **صد میدان**، تصحیح قاسم انصاری، تهران، ۱۳۵۸، ص ۷۳.

به مرگ دارد، و به شبلی می‌گوید: «یا بابکر! دست بر نه که ما قصد کاری عظیم کردیم و سرگشته‌ی کاری شده‌ایم، چنان کاری که خود را کشتن در پیش داریم» (۵۸۹. عبارت آخر در یک نسخه‌ی خطی کتاب‌خانه‌ی ملی تهران ـ کتابتِ آن به تاریخ ۷۰۱ ـ آمده است). مرگ به چشم پارسایان رهایی است، همه شادمان به پیشبازش می‌روند. همه آرام و سرخوش می‌روند و بسیاری از آنان بعد از مرگ به خواب یاران و کسان خود می‌آیند، و مژده‌ی بخشیده شدن گناهان خود و آرامش روح‌شان را می‌آورند. آنان دنیا را ویرانه می‌یابند، و گورستان به چشم‌شان آبادی است. وقتی لشکری‌ای از ابراهیم ادهم راه پرسید، او اشاره به گورستان کرد. «آن مرد گفت: بر من استخفاف می‌کنی؟ تازیانه‌ای چند بر سر او زد و سرش را بشکست. و خون روان شد». به لشکری گفتند که با چه کس روبروست، او شرمنده عذر خواست و پرسید: «چرا اشارت به گورستان کردی؟ چون من آبادانی می‌جستم. گفت: از آن که گورستان هر روز معمورتر است و شهر خراب‌تر» (۱۲۴).

مرگ رهایی صوفی است، اما او تا زنده است، در این دنیا از گوهر خود جداست. جنید بغدادی می‌گفت: «روزگار چنان گذاشتم که اهل آسمان و زمین بر من گریستند، باز چنان شد که بر عیب ایشان گریستم. اکنون چنان شدم که نه از ایشان خبر دارم و نه از خود. و گفت: ده سال بر در دل نشستم و به پاسبانی دل را نگه داشتم، تا ده سال دل [مرا] نگه داشت، اکنون بیست سال است که نه از دل خبر دارم و نه دل از من خبر دارد» (۴۲۱). در تعریف همین بی‌خویشی در **نورالعلوم** خرقانی چنین آمده: «پرسیدند که بهار جوانمردان چیست؟ گفت: آن که بی‌دل شوند».[۱۹] بی‌دلی بهار است، زیرا در پی سعادت می‌آورد. ابوالحسن نوری می‌گوید: چهل سال است تا میان من و میان دل جدا کرده‌اند...»، اما بعد: «نوری درخشان دیدم در غیب، پیوسته در وی نظر می‌کردم تا وقتی که من همه آن نور شدم» (۴۶۸).

---

۱۹ شیخ ابوالحسن خرقانی، **پیشین**، ص ۱۱۳.

۳. محبت

سمنون محبّ نام خود از آن یافت که گفته بود: «محبت اصل و قاعده‌ی راه خداست، و احوال و مقامات همه با نسبت محبت، بازی‌اند» (۵۱۰). آیه‌ی **قرآن** را به یاد آورید: «یحبهم و یحبّونه»، یعنی: زودا که خدا مردمی را بیاورد که دوستشان بدارد و دوستش بدارند (آیه‌ی ۵۴، سوره‌ی المائده). پارسایان ما فقط خدا را دوست داشتند، و آنجا که موافق حکم او می‌دیدند دیگران را. سمنون در پایان زندگی «برای سنت زنی خواست»، و دارای دختری شد که به او بسیار دل بست. شبی در خواب دید که به او می‌گویند: «ای سمنون تو از محبان بودی، اما چون دل تو بدان کودک میل کرد نام تو از جریده‌ی محبان محو کردیم، سمنون هم در خواب زاری آغاز کرد که: خداوندا اگر این طفل قاطع راه من خواهد بود، او را از راه بردار. چون از خواب بیدار گشت، فریادی برآمد که: دختر از بام درافتاد و بمرد.» (۵۱۱). چرا سمنون عزیزتر از دختر بود؟ چرا دل سمنون نمی‌توانست عشق به خالق را شامل عشق به مخلوق او کند؟ سمنون نمی‌توانست، چرا خالق نوری به دل او نفرستاد؟ عطار از پیش شرط کرده که در پی شرح و تفسیر نیست، پس به این پرسش‌های ما پاسخ نمی‌دهد. در کتابش، اما، بارها از عشق پارسایانی دیگر به مخلوق باخبر می‌شویم. تمام عارفان چون سمنون و رابعه نبودند که این یک از عشق خدا حتی پروا نداشت که بگوید در دلش جایی حتی برای محبت به رسول خدا نیز نمانده است، و گستاخانه او را «غیر» می‌خواند. ابوعلی جوزانی، اما از محبت خدا دلبستگی به مخلوق را نتیجه می‌گیرد. او می‌گوید: «خوف ناری منور است، و رجا نوری منور است، و محبت نورالانوار» (۵۶۲). رابعه نیز چون عمیق‌تر می‌اندیشد، می‌گوید که در این دنیا کسی محبت را نشناخته است: «محبت از ازل درآمد و به ابد گذر کرد، و در هژده هزار عالم کسی را نیافت که یک شربت از وی درکشد. به آخر، به حق رسید و از او این عبارت ماند: یحبهم و یحبونه» (۸۱).

رابعه‌در مناجات‌خود می‌گوید: «الهی مرا از دنیا هر چه قسمت کرده‌ای به دشمنان خود ده، و هرچه از آخرت قسمت کرده‌ای به دوستان خود ده، که ما را تو بسی. اگر از خوف تو را می‌پرستم در دوزخم بسوز، و اگر به امیدبهشت‌می‌پرستم، بر من حرام گردان، و اگر از برای تو تو را می‌پرستم، جمال باقی از من دریغ مدار. بار خدایا! اگر فردا مرا به دوزخ کنی، من فریاد برآورم که: تو را دوست داشته‌ام، با دوستان چنین کنند؟» (۸۷). این زنِ دلباخته می‌گوید «یارب، دلم حاضر کن، یا نماز بی‌دل قبول کن» (۸۷). حسن‌بصری یار و به‌یک‌معنا مریدرابعه، می‌گوید: آن‌کس‌که از ترس دوزخ در این دنیا در بلا صبر کند، و به امید و رغبت بهشت زهد کند، تاجر است و «نصیبه طلب». او می‌افزاید: «صبر آن‌کس قوی است که نصیبه‌ی خود از میان برگیرد، تا صبرش حق را بود، نه ایمنی تن خود را از دوزخ، و زهدش حق‌را بود، نه‌وصول خود را به بهشت. و این علامت اخلاص است» (۴۳).

نخستین عارفان، به گفته‌ی لویی ماسینیون، واژه‌ی عشق را به کار نمی‌بردند، شاید از عشق زمینی و جسمانی که بار این واژه بود، هراس داشتند. آنان از محبت یاد می‌کردند.[۲۰] چنین می‌نماید که نخستین کس رابعه بود که از محبت گفت و واژه‌ی «حبّ» را به کار برد. جز او، ذوالنون، کرخی و محاسبی نیز لفظ محبت را به کار می‌بردند. ذوالنون حکایت می‌کند که در سفری از زنی پرسید: «غایت محبت چیست؟» زن «گفت: ای بطّال! محبت را غایت نیست. گفتم چرا؟ گفت: از آن که محبوب را غایت نیست» (۱۴۶). نیز حارث محاسبی می‌گوید: «محبت میل بود به همگی، به چیزی. پس آن را ایثار کردن است بر خویشتن به تن و جان و مال، و موافقت کردن در نهان و آشکار. پس بدانستن که از تو همه تقصیر است» (۲۷۳). و جنید از همه کوتاه‌تر و تاثیرگذارتر می‌گوید: «محبت، امانت خداست» (۴۴۳). پارسایان گاه از انس یاد می‌کنند و گاه از شوق، و کمتر از عشق. این حلاج بود که بی‌هراس از عشق حرف زد. نه همه‌ی عارفان بل شماری اندک از آنان بودند که عشق زمینی را نیز در خور بحث

---

۲۰ جلال ستاری، **عشق صوفیانه**، تهران، ۱۳۷۴، صص ۸۲-۸۱.

دانستند. عین‌القضات باید بودی تا از خرقانی چنین بیآموزی: «اما آنجا که حقیقت است غلط آنجا چه کند! ابوالحسن خرقانی گفتی: ای من معشوقه‌ی تو».[۲۱] چنین گفته‌ها آشوبی در اندیشه‌ها به پا می‌کرد، و سبب برآشفتن زهدفروشان می‌شد.

بسیاری از زاهدان ریایی در رویارویی با چالش صوفیان، از اسلحه‌ی همیشگی خود سود می‌جستند: اگر خداوند و احکام او را چنان که تفسیر رسمی من بیان می‌دارد نشناسی کافری، تفسیر تو تاویل به رای خواهد بود، و به همین دلیل در قلب آتش دوزخ جای خواهی گرفت. بزرگترین اختلاف صوفیان با اهل شریعت در تفاوتی که صوفیان میان حقیقت و شریعت قائل بودند، جلوه می‌کرد. اهل شریعت میان این دو هیچ‌گونه تمایزی نمی‌دیدند، و احکام شرع را همان حقیقت نهایی می‌شناختند. برخلاف آنان، صوفیان حقیقت را امری الاهی و در گوهر خود نشناختنی ارزیابی می‌کردند، و بدان جنبه‌ای آسمانی نسبت می‌دادند که همواره جنبه‌هایی از آن برای عقل بشری ناروشن باقی خواهد ماند. در مقابل، شریعت مجموعه‌ای از قانون‌ها و ملاک‌هاست که در حد عقل انسانی مطرح می‌شود تا رفتار آدمیان را همخوان با گوهر دینی آنان کند. البته شریعت باید در مسیر حقیقت قرار گیرد، وگرنه عمل بدان به نتایج ناپسند و خلاف دین منجر می‌شود، ولی این نکته به معنای یکی بودن آن‌ها نیست. صوفیان همواره می‌گفتند که اهل شریعت در واقع تاویل خود از حقیقت را به عنوان کل آن معرفی می‌کنند، و آن را با حقیقت دینی و خدایی یکی می‌شمرند. روشن است که چنین اختلافی آسان برطرف نمی‌شد. به ویژه اهل شریعت که قدرت و حتی معیشت خود را در اقتدار تاویل خویش می‌یافتند از این چالش صوفیان ساده نمی‌گذشتند، و به سهم خود به بنیادهای تصوف حمله می‌کردند، که یکی از مهمترین این مبانی، باور پارسایان به نسبت عاشقانه‌ی انسان با خدا بود.

---

۲۱ **نامه‌های عین‌القضات همدانی**، به اهتمام علی نقی منزوی و عفیف عسیران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲، بخش اول، ص ۹۳.

از نگاه اهل کلام و دیگر مخالفانِ تصوف این باور که از راه عشق می‌توان به خدا رسید، کفر محض می‌نمود، و استدلال می‌کردند که عشق در خود فرض یا نهایت وصل را همراه دارد، و حتی فرض وصال با خدا کفر است. می‌گفتند که میان عاشق و معشوق گونه‌ای برابری، و هم گوهری برقرار است، و عاشق دستِ‌کم گونه‌ای شناخت تفسیری از گوهر هستی معشوق دارد. تصور چنان برابری و چنان شناخت تفسیری از گوهر خدا نیز گناهی نابخشودنی است. مومن تنها می‌تواند امر خدا و حکم شریعت را دوست بدارد، و بدان عشق ورزد، و هرگونه گستاخی در بیان محبت به ذات یا گوهر خدا عقوبتی سهمگین در پی خواهد آورد. شیخ اشراق سهروردی که از راه صوفیانه‌ی خویش می‌رفت، تا سرانجام در این راه سر باخت، درباره‌ی همین ایراد متکلم به پارسا در رساله‌ی **صفیر سیمرغ** می‌گوید: «اما مذهب متکلمان و جماهیر اهل اصول آن است که بنده، خدا را نشاید که دوست دارد، زیرا که دوست داشتن عبارت است از میلِ نفس، و میلِ نفس به جنس خود بُوَد، و حق تعالی متعالی است از آن که او را با خلق مجانستی بود، بل که محبت عبارت است از طاعت بنده مر حق تعالی را».[۲۲] شیخ در ضدیت با این حکم می‌گوید که اینجا طرح مساله‌ی «مُجانست» درست نیست. ضروری نیست که دو سوی محبت هم‌جنس باشند، زیرا مردم بسیار چیزها دوست دارند که هم‌جنس با آن نیستند. محبت به ذوق انسانی تعلق دارد، از این رو می‌توان گفت که حیوان از محبت به خدا بی‌خبر است، و: «نقطه‌ی ربانیت مرکز اسرار حق است در آدمی، و این محبت به ذوق تعلق دارد. محبت شاد شدن ذاتی است به تصور حضور ذات دیگر و جنسیت در این شرط نیست».[۲۳] مولانا هم که از کلام قرآن «یحبهم و یحبونه» آغاز می‌کرد، در **فیه‌مافیه** می‌گوید: «خدا را بندگان‌اند که ایشان معشوق‌اند و محبوب‌اند، حق تعالی طالب ایشان

---

۲۲ شهاب‌الدین یحیی سهروردی، **مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح سید حسین نصر، تهران، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۳۲۹.

۲۳ **پیشین**، صص ۳۳۰-۳۲۹.

است، و هر چه وظیفه‌ی عاشقان است او برای ایشان می‌کند و می‌نماید... چنین اسرار و احوال را به خلق چون توان گفتن، قلم اینجا رسید و سر بشکست».[۲۴] ولی باز ادامه می‌دهد: «اکنون این رویا خواب‌های عاشقان و صادقان است، و تعبیرش در آن عالم پدید شود، بل که احوال جمله‌ی عالم خوابی است، تعبیرش در آن جهان پدید شود». خدا تعبیر می‌کند و راز عشق ما را می‌داند، مهمتر این که آدمی نمی‌تواند از شک و شبهه بگذرد: «مگر که عاشق شود و بعد از آن در او شبهه و اشکال نماند».[۲۵] راه عشق، اما، راهی بی‌خطر نیست. جدا از آن همه خطرها که بر هر خواننده‌ی متون عرفانی آشنایند، و مرگ حلاج مشهورترین مثال آن‌هاست، راز دشواری جای دیگری است. مولانا در نامه‌ای می‌نویسد: «قادری بر مرغ هوایی صید کردن، کبوتر آموخته را نتوانی نگاه داشتن: جرمش همه این که آشنای تو شدست».[۲۶]

نادرست خواهد بود اگر بپنداریم که صوفیان در این جدل با اهل کلام و فقه، بی‌یار و یاور به منطق و سخن خود شکل می‌دادند. آنان از **قرآن مجید** سود جستند و از «یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه» نتیجه گرفتند که نخست کوشش از جانب حق بود، و کشش ما پاسخی است بدان،[۲۷] این عشق در نهایت ذوب شدن فرد در حق و فریاد «اناالحق» را در پی خواهد آورد. این نه دعوی فرعونی بل خبری است از ذوب فرد که به گفته‌ی مولانا در دفتر دوم **مثنوی**:

بود اناالحق در لب منصور نور   بود اناالله در لب فرعون زور[۲۸]

---

۲۴ مولانا جلال‌الدین محمد، **فیه‌مافیه**، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۰۰.

۲۵ **پیشین**، ص ۱۰۱. و در این مورد نگاه کنید به:
ستاری، **عشق صوفیانه**، فصل «جدال فقیه زاهد با صوفی عاشق».

۲۶ مولاناجلال‌الدین‌محمد، **مکتوبات**، تصحیح‌توفیق. هـ. سبحانی، تهران، ۱۳۷۱، ص۹۳.

۲۷ جلال ستاری، **مدخلی بر رمزشناسی عرفانی**، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۴۷.

۲۸ مولانا جلال‌الدین محمد، **مثنوی معنوی**، تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳، ص ۲۶۴.

این ندیدن خویشتن، و همه دوست را دیدن است غایت عشق است. بسیاری از صوفیان پس از منصور حلاج کوشیدند تا کار او را چنین موجه دانند که «دوست چون با دوست حاضر آید، همه دوست را بیند، خویشتن را نبیند» (۶۹۲). دل آدمی که سراپرده‌ی محبت خداست، سبب می‌شود که از یک نظر آدم بر فرشته برتری یابد، او دارنده‌ی بار امانت خدایی است، و عاشق می‌شود. فرشته محبت را نمی‌شناسد و نمی‌تواند عاشق شود. حافظ می‌گوید:

فرشته عشق نداند که چیست، ای ساقی
بخواه جام و شرابی به خاک آدم ریز.

و در غزلی دیگر می‌گوید:

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت
عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد.

در **تذکرةالاولیاء** نیز از قول جنید آمده که سهل تستری هر چند صاحب آیات و سبّاق غایات بود «ولکن دل نداشته است، و ملک صفت بوده است» (۴۱۷). عشق از آنِ آدمی است، وجه ممتاز وجود اوست. این نکته چه زمانی کشف شد؟ «گویا پیش از رابعه هیچ کس از حبّ (یا محبت) الهی سخن نگفته بود... به گمان من از سر اتفاق نیست که نخست زنی «سوخته‌ی عشق و اشتیاق» از عشق الهی، عشق حق به خلق، و عشق خلق به حق دم می‌زند، چون زن به اقتضای طبیعت عاطفی‌اش بهتر از مرد می‌تواند دریابد که برای دریافت جمال حق و نیل بدان اگر هیچ راه هست راه عشق است».[۲۹] رابعه عشقی دارد کامل، چندان که راه حس و عقل را نیز نمی‌بندد. چون از او پرسیدند: «ـ تو او را که می‌پرستی می‌بینی؟ گفت: اگر ندیدمی نپرستیدمی» (۹۵). شاید دیدن اینجا نیز با چشم دل باشد، اما پاسخ، به هر رو راه بر تاویلی دیگر نیز می‌گشاید، تاویلی که

---

۲۹ ستاری، **پیشین**، صص ۹۵-۹۴.

حلاج را بر سر دار برد، تاویلی که دیدن و دوست داشتن و حل شدن در معشوق را زمینی‌تر، دردست‌تر، و تندتر نمایان می‌کند. هجویری تا راه را بر این تفسیر بندد در بیان این دیدار گفته است: «در محل محبت به درجه‌ای رسید که کلیت وی همه حدیث دوست گردد، جز او را نبیند... مصطفیٰ از شبِ معراج عایشه را خبر داد کی حق ندیدم، و ابن عباس رضی‌الله عنهما روایت کند که کی رسول عم مرا گفت حق را بدیدم. خلق با این خلاف بماندند... آنچه گفت دیدمش عبارت از چشم سرّ کرد، و آنچه گفت ندیدم بیان از چشم سر. یکی از این دو اهل باطن بودند و یکی اهل ظاهر، سخن با هر یک براندازه‌ی روزگار وی گفت... دوست را خود از دیده دریغ دارند که دیده بیگانه باشد».[۳۰]

نسبت عاشقانه از دید پارسایان از هر نشانِ زمینی و جنسی رهاست. فاطمه که همسر احمد خضرویه بود از بایزید روی نمی‌پوشاند، نقاب از روی بر می‌داشت: «و با او به گستاخی سخن می‌گفت» [مقصود از «به گستاخی» راحت و بی‌خیال است]. به احمد نیز گفته بود: «تو محرم طبیعت منی و بایزید محرم طریقت من». چنین بود، تا روزی بایزید به دست او نگریست و پرسید: «فاطمه! از بهر چه حنا بسته‌ای؟» گفت: «تا این غایت تو دست و حنای من ندیده بودی. مرا با تو انبساط بود. اکنون که چشم تو بر این‌ها افتاد، صحبت ما با تو حرام است» (۳۴۹). این بایزید کسی است که به گفته‌ی عطار خداوند دعایش را برآورده بود، و زنان و دیوار بر او یکسان شده بودند. این نفرت از هرگونه جنسی شدن رابطه‌ی انسانی همواره میان پارسایان وجود داشت. حسن بصری به سعید جبیر نصیحت کرده بود: «با هیچ سرپوشیده منشین، اگر چه رابعه بود و تو او را کتاب آموزی» (۳۷). و این حسن کسی بود که ام سلمه او را شیر داده بود، و کسی بود که تا رابعه نمی‌آمد سخن بر منبر آغاز نمی‌کرد، و در اوج سخن که مجلس گرم شدی و آتش در دل‌ها افتادی

---

۳۰ هجویری، **کشف‌المحجوب**، تصحیح والنتین ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸، صص ۴۳۰-۴۲۷.

به رابعه می‌گفت: «ای زن! این همه گرمی از یک آه توست» (۳۳).

هر چند بسیاری از صوفیان دشوار می‌توانستند عشق به خدا را دلیل گیرند تا مخلوق را دوست داشته باشند، اما این ناتوانی در دل بستن به دیگران، یا در ابراز آن، شامل همگی آنان نمی‌شد. برخی از آن‌ها گاه حتی دل بر شیطان می‌سوزاندند. یارانِ ابوالحسین نوری او را دیدند که با کسی نشسته بود و هر دو زار می‌گریستند: «چون آن کس برفت، نوری روی به یاران کرد و گفت: دانستید که این شخص که بود؟ گفتند: نه. گفت: ابلیس بود و حکایت خدمات خود می‌کرد و افسانه‌ی روزگار خود می‌گفت، و از درد فراق می‌نالید، و چنین که دیدید زار می‌گریست و من نیز می‌گریستم» (۴۷۰). نوری آن عارفی بود که از خدا می‌خواست تا او را به جای همه مردمان به دوزخ برد، و در پیامی شنید که او را بدین تعظیم و شفقت بخشیده‌اند. دل بسیاری از صوفیان بر حال مردم می‌سوخت، و **تذکرةالاولیاء** سرشار است از شرح شفقت آنان بر مردمان. از این روست که چون چند تن از بزرگترین ایشان می‌میرند پرنده‌ای بر سر جنازه و گور حاضر می‌شود و می‌گرید. سفیان ثوری یکی از آنان است که «از شفقت که بر خلق خدای داشت، روزی در بازار مرغکی دید در قفس که فریاد می‌کرد و می‌طپید. او را بخرید و آزاد کرد. مرغک هر شب به خانه‌ی سفیان آمدی. سفیان همه‌ی شب نماز کردی، و آن مرغک نظاره می‌کردی، و گاه گاه بر وی می‌نشستی. چون سفیان را به خاک بردند، آن مرغک خود را بر جنازه‌ی او می‌زد و فریاد می‌کرد، و خلق به های‌های می‌گریستند» (۲۳۱). این حکایت در **مصیبت‌نامه** نیز آمده است:

عاقبت چون دفن کردندش به خاک | بر سر خاکش نشست آن مرغ پاک...
کار مهرش تا به جان می‌ساخت او | تا که جان در راه مهرش باخت او.

جنید نیز چون درگذشت، و «جنازه‌ی او برداشتند، کبوتری سفید بر گوشه‌ی جنازه‌ی او نشست. هر چند که می‌راندند نمی‌رفت، تا آواز داد که: خود را و مرا رنجه مدارید که چنگ من به مسمار عشق بر گوشه‌ی جنازه دوخته‌اند. من از بهر این نشسته‌ام که امروز قالب او نصیب کروبیان

است، که اگر غوغای شما نبودی قالب او چون بازی سپید در هوا پرواز کردی» (۴۵۰). هلموت ریتر می‌نویسد: «این کبوتر بی‌تردید یک فرشته‌ی مبدل» است،[۳۱] بگذارید چنین نپنداریم. آن خدایی که فرشته‌ای را چون کبوتر به پیشواز جنید می‌فرستد، می‌تواند کبوتری را بی‌آن که جز کبوتر باشد به بدرود او با این جهان فرستد.

۴. علیه عقل

سخن **تذکرةالاولیاء** هر چند از دیدگاه سبک‌شناسی در زبان فارسی حادثه‌ای است نو، اما در منطق سخن عرفانی چندان تازه نیست. اساس کتاب بر سخنی است که در طول چند سده شکل گرفته بود، و در مورد مهمترین نکته‌های مورد جدل‌های صوفیان با زاهدان، متکلمان و فقیهان حرف تازه‌ای ندارد. کتاب استوار است بر نبردی که پیران طریقت با فیلسوفان از یک سو، و با اهل شریعت و زاهدان از سوی دیگر، پیش برده بودند. در باب نخست از قول امام ششم شیعیان می‌خوانیم: «الهام از اوصاف مقبولان است و استدلال ساختن که بی‌الهام بود، از علامت راندگان بود» (۱۷). بسیاری از اهل کلام شیعه درباره‌ی این نقل قول و دیگر گفته‌هایی که از امام آنان در **تذکرةالاولیاء** بازگو شده یا یکسر مشکوک‌اند، و یا دیدی انتقادی دارند. در مورد بازگفت بالا می‌شود پرسید که آیا هرگونه استدلال عقلی نیازمند الهام است، و فقط آن کس که دلش به نور ایمان روشن باشد و ملهم از انوار غیب گردد می‌تواند دلیل آورد؟ آیا هر حکیم مسلمانی نیز یا باید ملهم از نیرویی غیبی باشد، یا هر استدلال او باطل است و خود در شمار راندگان محسوب می‌شود؟ به نظر نمی‌رسد که چنان حکمی از سوی پایه‌گذار فقه جعفری ارائه شده باشد. این بیشتر گفته‌ای است که نشان از ضدیت و دشمنی صوفیان با عقل

---

۳۱ هلموت ریتر، **دریای جان**، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبردی، تهران، ۱۳۷۴، ص ۵۰۲.

دوراندیش دارد. عطار نیز در این دشمنی با عقل زمینی هم‌نظر دیگر عارفان بود، او کار عاقلانه را این می‌دانست که در کارهای خود به عقل انسانی متوسل نشویم. آنچه عقل می‌فهمد و می‌گوید همان بی‌خبری از خواست خداست، و بر پایه‌ی آنچه آدمی خود ساخته و بدان باور آورده، باقی است. در مقام تشبیه می‌شود گفت که عقل بتی، یا به قول عطار نیرویی سرکش است که فقط با نیروی ایمان رام‌شدنی است. از این رو عطار همواره «شمع دین» را در برابر «حکمت یونان» می‌گذاشت، و می‌گفت که عقل فلسفی راه به جایی نمی‌برد، و کار عاقلانه آن است که حکم خدا را بی‌چون و چرا پذیرا شویم. عطار وقتی از علم حرف می‌زد، آن آگاهی را که جدا از دانایی دینی نیست در نظر داشت، و هرگاه که از شعر بحث می‌کرد، آن را با شرع به معنای دانایی دینی یکی می‌دانست. او در مورد فیلسوفان نیز می‌گفت که هرچند ممکن است بتوانند گامی چند درست راه بروند، اما سرانجام جایی پایشان خواهد لغزید. حکم عطار را چند دهه‌ی بعد مولانا تکرار کرد که: «پای استدلالیون چوبین بُوَد»، و حافظ نیز گفت:

هش‌دار که گر وسوسه‌ی عقل کنی گوش

آدم صفت از روضه‌ی رضوان به درآیی.

می‌توان نمونه‌ای از دشمنی صوفیان با دانشمندان و فیلسوفان را در کتابی یافت که یک صوفی خراسانی، شهاب‌الدین ابوالقاسم سمعانی، حدود یک صد سال پیش از عطار درباره‌ی شناسایی راز نام‌های خداوند در **قرآن مجید** نوشته بود: «[فیلسوفان، دانشمندان، پزشکان و منجمان] اندیشه‌ی تیره‌ی خود را قدوه خود ساخته بودند، رای معکوس خود را امام گردانیده، طبیعت را محراب خود دانسته بودند. هر چند که بیش نگرستند کمتر دیدند. هر چند پیش رفتند باز پس‌تر بودند. هر چند بیش طلبیدند کم یافتند. چرا؟ زیرا که به حق نجستند، و بر طبع و هوی می‌رفتند... عقل را اصل نهاده، طبع را رسول ساخته فلک را مقدر گفته، مستحسنات عقل را شریعت ساخته، مستنکرات طبع را مناهی گفته و...».[۳۲]

---

۳۲ شهاب‌الدین ابوالقاسم سمعانی، **روح‌الارواح فی شرح اسماء‌الملک‌الفتاح**، تصحیح

در **طبقات‌الصوفیه**‌ی سلمی، از منابع مهم کار عطار، از قول معروف کرخی می‌خوانیم: هنگامی که خداوند بنده‌ای را دوست داشته باشد، در عمل را به روی او می‌گشاید، و در بحث‌های کلامی را به روی او می‌بندد.[۳۳] عطار در مخالفت با عقل انسانی، به منطقی که ادراک آن ممکن نباشد، و به ندای غیب که ذوالنون شنیده بود باور داشت. در حکایتی از **تذکرةالاولیاء** می‌خوانیم که ذوالنون در صحرایی پربرف گبری را دید که برای پرندگان ارزن می‌پاشد. به او هشدار داد: دانه‌ای که بیگانه پاشد بر ندهد، و پاسخ شنید که مهم نیست، خدا می‌بیند و همین مرا بس است. ذوالنون به حج رفت و آن گبر را دید که طواف خانه می‌کند. گبر به او گفت: ای ذوالنون! دیدی که قبول کرد، و آن تخم بر داد، و مرا به خانه‌ی خود آورد. ذوالنون که وقتش خوش گشته بود از خدا پرسید: «خداوندا به مشتی ارزن گبری چهل ساله را ارزان می‌فروشی»، هاتفی آواز داد: «حق تعالی هر که را خواند نه به علت خواند، و چون راند نه به علت راند. تو ای ذوالنون! فارغ باش که کار فعال لما یرید با قیاس عقل تو راست نیاید» (۱۴۷).

در مثنوی‌های عطار نقد کار فلسفی را زیاد می‌یابیم. او بارها با اهل کلام و کسانی که می‌خواهند عقل ضعیف و فضول بشر را در کار حق دخالت دهند، درافتاده بود. باور به این که نمی‌شود منطق خدایی را درک کرد، از نظر عطار ضروری و حکمی مطلق است، اما به هر رو ــ در لحظه‌هایی دستِ‌کم ــ جای گونه‌ای چون و چرا باز می‌ماند. این شک‌آوری‌های عطار مهم و جذاب است. ریتر می‌نویسد که عطار معضل دیدگاه اهل سنت را درک کرده بود که سرچشمه‌ی افعال انسان را تقدیر الاهی می‌دانند، و همچنان به پاداش و مجازات الاهی باور دارند.[۳۴] اگر

← نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸، صص ۵۲۸-۵۲۷.

۳۳ عبدالرحمن اسلمی، **طبقات الصوفیه**، تصحیح نورالدین شریبا، قاهره ۱۹۵۳ م، ص ۸۷.

۳۴ هلموت ریتر، **دریای جان**، صص ۱۰۵-۱۰۴.

انسان از خود اختیار نداشته باشد، و هر کار او بنا به تقدیری محتوم تعیین شده باشد، چرا در روز داوری مسوول کارهای خود باشد، و به دوزخ یا بهشت رود؟ عطار در **الاهی‌نامه** می‌گوید:

نمی‌دانم، نمی‌دانم، الاهی — تو دانی و تو دانی تا چه خواهی،
یکی را خوانده‌ای، با صد نوازش — یکی را رانده‌ای، با صد گدازش،
نه زین یک طاعتی، نه زان گناهی — به سرّ تو کسی را نیست راهی[۳۵]

این که عارفان عطار مدام در پی شفاعت گناهکاران برمی‌آیند و از خدا به زاری می‌خواهند که جز خودشان کسی را به جهنم نفرستد، ریشه در این حیرت و سرگشتگی دارد. آنان جسارت ندارند که بگویند (یا همه‌ی آنان نمی‌گویند) که کسی به راستی گناهکار نیست، زیرا کسی مختار و فاعل آگاه نبوده است. عطار در **الاهی‌نامه** از قول بوبکر سفاله می‌گوید «مرا در آب نشانده‌اند، و می‌گویند تر نشو».[۳۶] آن شفقت نیز که پیش‌تر دیدیم برخی از پارسایان حتی نسبت به حال ابلیس نشان می‌دهند، ریشه در این برداشت دارد:

نمی‌خواهند طاعت کردن من — نهند آنگه گنه بر گردن من.[۳۷]

این سان شیخ مومن و پاک‌باخته‌ی ما به آن هم‌شهری شکاک خود خیام نزدیک می‌شود: «من بنده‌ی عاصیم رضای تو کجاست» و «ناکرده گناه در جهان کیست، بگو». این سخن صوفیانه که جای هیچ‌گونه تردیدی را در باور به بنیاد عدل الاهی باز نمی‌گذاشت، دستِ‌کم در لحظه‌هایی از چون و چرای منطقیِ پارسایان به اندیشه‌های فلسفی و «خطرناکِ» دانشمندی که چندان پروای تهمت‌هاش نبود، نزدیک می‌شود، و این نزدیکی فصلی

---

۳۵ فریدالدین عطار نیشابوری، **الاهی‌نامه**، تصحیح هلموت ریتر، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۱۷.

۳۶ هلموت ریتر، **دریای جان**، ص ۱۰۵.

۳۷ عطار، **الاهی‌نامه**، ص ۱۲۹.

خواندنی از تاریخ اندیشگری و نیز تاریخ تصوف ایرانیان است.[۳۸]

این گفته‌ها البته خشم فقیهان و محدثان بسیاری را برمی‌انگیخت، زیرا در این گونه چون و چرا آوردن‌ها نشانه‌هایی از سستی ایمان می‌دیدند. در مقابل، برخی از متکلم‌ها و فقیهان نیز بودند که نظر خود را در شرح احادیث و اخبار، و حتی تفسیرهایشان از کلام خدا و نکته‌های کلامی را با اقوال پیران طریقت می‌آراستند.[۳۹] شماری از اندیشگران هم که عمری سروکارشان با علم و فلسفه و کلام بود، در این مورد به یاری صوفیان برخاستند، و حرف‌های نو آوردند. به عنوان مثال، متفکر نامداری چون امام ابوحامد غزالی در یکی از زیباترین زندگی‌نامه‌های فلسفی یعنی **المنقذ من الضلال**[۴۰] اعتراف کرد که پس از عمری کاوش در علم و فلسفه، سرانجام به این نتیجه رسیده است که نهایت و اسرار علوم را نمی‌توان در دانایی عقلانی و استدلالی و تجربی یافت. در همان کتاب می‌خوانیم که چون دوستی از غزالی خواست تا غایت علم را نشانش دهد، چنین شنید که علم یقینی دست‌یافتنی نیست، و از این رو هم اهل کلام بی‌راه می‌روند و هم اهل فلسفه، و اگر نشانی از آن حقیقتِ مطلوب یافتنی باشد، باید آن را در کار مشایخ صوفیان یافت. تاکید غزالی که کار صوفیان با ذوق، مکاشفه و «عمل» همراه است، و همین نشان می‌دهد که «سیرت آنان

---

۳۸ به شکرانه‌ی انتشار تصحیح انتقادی و معتبر **مختارنامه** دانسته‌ایم که شماری از رباعی‌های عطار در نسخه‌های قرون نهم و دهم «که هیچ اعتباری ندارند» به خیام نسبت داده شده‌اند: فریدالدین عطار نیشابوری، **مختارنامه**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۸، صص پانزده تا هفده. برخی از رباعی‌ها عبارتند از: «بنگر ز صبا دامن گل چاک شده» (ص ۲۱۵)، «چون صبح دمید و دامن شب شد چاک» (ص ۲۱۲)، «می خور که فلک بهر هلاک من و تو» (ص ۲۱۳). همانندی معنایی باب چهل و چهارم **مختارنامه** به نام «در قلندریات و خمریات» با اندیشه‌های فلسفی و کلام شاعرانه‌ی خیام از شگفتی‌های ادب فارسی است. چگونه پیر طریقت و نگارنده‌ی احوال و اقوال اولیاء به شک خیامی نزدیک شده است؟

۳۹ در این مورد بنگرید به مقدمه‌ی مصحح کتاب: شهاب‌الدین ابوالقاسم سمعانی، **پیشین**، ص سی.

۴۰ ابوحامد امام محمد غزالی، **شک و شناخت**، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران، ۱۳۶۰.

بهترین راه‌هاست، و اخلاق‌شان درست‌ترین اخلاق‌ها»)، برای اهل طریقت در پیکارشان علیه تعصب‌ها سلاحی بُرّنده بود. شنیدن این گفته از زبان دانای آشنا به فقه، کلام و حدیث که کار علم و فلسفه را تمام کرده بود، ارج دیگری داشت: «کار دین به حدیث و علم راست نیاید، به ذوق راست آید».[41] از سوی دیگر، تمایزی که غزالی میان عارف راستین و صوفی زهدفروش می‌گذاشت، خود در حکم یاری دیگری بود به خانقاه‌نشینان تا راه درست را از راه نادرست تشخیص دهند.

۵. علیه دنیا

هر چند ابوحامد غزالی می‌گفت: «اگر خواهی که سرّ کارها بدانی حقیقت آن است که هر چه تو را از ذکر و محبت حق تعالی مانع بود آن مذموم است. و کس باشد که مانع وی درویشی بود، و کس بود که مانع وی توانگری بود»،[42] اما خود او نیز در واپسین نوشته‌هاش بارها این نکته را تکرار کرد که تا دنیا بر دل آدمی سرد نشود، کارش راست در نمی‌آید. از نظر صوفیان دلبستگی به دنیا بزرگترین دشمن آدمی و سرچشمه‌ی گناهان اوست. در **تذکرةالاولیاء** بارها دنیا پلید خوانده شده، نمونه‌اش گفته‌ی خیر نساج که پس از مرگ به خواب دوستان آمد. «گفتند: خدای تعالی با تو چه کرد؟ گفت: از من مپرسید. لیکن از دنیای نجس باز رستم» (ص ۵۴۷). یحیی بن معاذ نیز می‌گوید: «دنیا دکان شیطان است، زنهار تا از دکان او چیزی ندزدی که از پس درآید و از تو باز ستاند»، و باز می‌گوید: «دنیا خمر شیطان است، و در دنیا اندیشه است و غم» (۳۶۷). داود طایی سرایی بزرگ داشت، خانه‌ای [= اتاقی] از آن که ویران می‌شد به خانه‌ی دیگر می‌نشست. «گفتند: چرا عمارت خانه نمی‌کنی؟ گفت: مرا با خدای عز و جل عهدی است که دنیا را عمارت نکنم» (۲۶۵). معروف کرخی

---

۴۱ ابوحامد امام محمد غزالی، **کیمیای سعادت**، ج ۱، ص ۴۸۴.

۴۲ **پیشین**، ج ۲، ص ۴۲۶.

درباره‌ی داود طایی می‌گوید: «هیچ کس ندیدم که دنیا را خوارتر داشت از او، که جمله دنیا و اهل دنیا را در چشم او ذره‌ای مقدار نبود» (۲۶۷).

در **تذکرةالاولیاء** آمده که یکی از مشایخ بصره به دیدار رابعه آمد و مذمت دنیا را بسیار گفت. رابعه گفت: «تو دنیا را عظیم دوست می‌داری، که اگر دوست نداشتی ذکرش نکردی، که شکننده‌ی کالا خریدار بود. اگر از دنیا فارغ بودی به نیک و بد یاد نکردی» (۸۶). خادمه‌ی رابعه که به او گفت بیرون بهار غوغا می‌کند، و: «ای سیده! بیرون آی تا آثار صنع بینی»، پاسخ شنید: «تو باری در آی تا صانع بینی» (۸۲). یحیی بن معاذ در پاسخ به برادرش که دهکده‌ی زیبایی را به او نشان می‌داد، گفت: «خوش‌تر از این ده، دل آن کس است که از این ده فارغ است» (۳۶۳). «مهتاب پاییزی کفری است که جهان را می‌آلاید»، «خورشید همچون دشنامی بر می‌آید و روز شرمساری جبران‌ناپذیری است»، و «هر دریچه‌ی نغز بر چشم‌انداز عقوبتی می‌گشاید» (احمد شاملو). نه زیبایی طبیعی دل این عارفان را بر دنیا نرم می‌کند و نه مهر زمینی. حتی دوست داشتن کودکان نیز مکر ابلیس است. شیطان به خواب ابوسعید خراز می‌آید و می‌گوید: «شما را چه کنم که شما انداخته‌اید آنچه من مردمان را بدان می‌فریبم؟»، اما، به گفته‌ی خود چنین می‌افزاید: «مرا در شما لطیفه‌ای است که بدان مراد خود بیابم... با کودکان بنشستن» (۴۵۸-۴۵۷). حتی یادی از مهر پیامبر به کودکان نیز در میان نمی‌آید. اینجا که می‌رسند کار پاکان را قیاس از خود نمی‌گیرند.

بیان افراطی این نگرش چنین است که هستی و در این دنیا بودن گناه است. جنید پس از چهل سال که «پاسبانی دل می‌کرد»، و روز بود که چهارصد رکعت نماز می‌گذاشت، و سی سال خفتن از یاد برده بود، تازه ندایی شنید که گوشه‌ای از زنار به تو وانماییم، و چون پرسید: «خداوندا جنید چه گناه کرده است که چنین می‌بیند؟» پاسخ شنید: «گناهی بیش از این می‌خواهی که تو هستی» (۴۱۹-۴۱۸). اگر هستی گناه باشد دیگر هیچ راه گریزی باقی نمی‌ماند، چون انسان محکوم هستی است و به هررو بازنده. جنید نیز حق دارد که می‌گوید به این ترتیب: «هیچ کس برای وصل

شایستگی ندارد، و همه کارهای نیک او نیز گناه است» (۴۱۹). در این بینش ناامید و شکست طلب چه جای رستگاری باقی می‌ماند؟ اگر کار چنین سخت باشد، اگر توکل که «فراموشی دنیا بود» (۵۵۳) سرانجامی جز گناه به بار نمی‌آرد، پرسیدنی است که چرا راه دشوار ریاضت نفس را برگزینیم؟ گذشته از این چگونه مومنی مسلمان می‌تواند چشم بر آن همه نعمت‌های زمینی که خدایشان آفریده، ببندد؟ و چطور این نکته را از یاد می‌برد که در کتاب مقدس‌اش خداوند گاه به این نعمت‌ها سوگند خورده است؟ آیا غزالی حق نداشت که هم «افراطِ» مردمانی را که به دنیا دل بسته‌اند، رد می‌کرد، و هم «تفریطِ» صوفیان را در ترک نعمت‌های خداوند، و هردو را چون کفرانِ نعمت ارزیابی می‌کرد؟

گمان ندارم که صوفیان پیرو آن بینش افراطی و سخت‌گیر، بتوانند پاسخی بر پرسش بالا بیابند. ولی پیش‌تر نیز دیدیم که عارفان همه در آن نگرش افراطی هم‌نظر نبودند، و کسانی از آنان از مهر به زیبایی و کمال حق به دوستی با مخلوق نیز می‌رسیدند. عطار نیز در مقدمه‌ی **تذکرةالاولیاء** یادآور شده که همه‌ی عارفان به یک رنگ نیستند: «بعضی اهل معرفت‌اند و بعضی اهل معاملت، و بعضی اهل محبت، و بعضی اهل توحید، و بعضی همه. و بعضی با صفت‌اند و بعضی بی‌صفت» (۶-۵). با این همه گزافه‌گویی نخواهد بود هرگاه بر این حکم پافشاری کنیم که تمام پارسایان در برداشتی بنیادین از «تعارضِ نَفس» هم‌نظر بودند. فرضِ سخن عرفانی این است: در درون هرِ آدمی میان نَفس زمینی و نَفس خدایی جنگی برپاست. سهل بن عبدالله چون توبه کرد، هر چه داشت به مردمان بخشید، و «شکر آن را که دنیا از او قبول کردند». پس راه مکه در پیش گرفت و به نفس خود گفت: «ای نفس! مفلس گشتم، بیش از من آرزو مخواه که نیابی. نفس با او شرط کرد که نخواهم». جایی، اما، نفس از او پاره‌ای نان و ماهی خواست «تا بخورم و تو را بیش تا مکه نرنجانم». سهل یک روز به جای الاغی کار کرد، تا الاغ به دو درم کرایه دهند، و او یک درم از آن بگیرد. با آن درم نان و ماهی خرید، و پیشِ نفس گذاشت و گفت: «هرگاه از من آرزو می‌خواهی با خود قرار ده که از بامداد تا شبانگاه کار

ستوران کنی تا به آرزو رسی» (۳۰۷). در یک انسان، سهل بن عبدالله، دو نفر می‌زیستند، یکی نفسِ دنیایی و دیگری «منِ» دل‌آگاهی که دنیا را رها کرده بود. ابوالحسن نوری از این نکته آگاه شد که گفت: «به خود فرو نگریستم. آفت آن بود که نفس با دل من یکی شده بود. چون نفس با دل یکی شود، بلا آن بود که هر چه بر دل بتابد نفس حظ خود از وی بستاند»، او چاره را در آن یافت که به چیزهایی مشغول شود که نفس از آن لذت نبرد (۴۶۵) نفسِ زمینی است که «هرگز با حق تعالی الفت نگیرد»، و «هر که نفس خود را بشناسد عبودیت بر وی آسان گردد» (۴۳۸). مولانا نیز با اشاره به همین نبرد درونی در **فیه‌مافیه** گفت: «دو شخص در این وجود در جنگ‌اند».[43] مولانا اوج این جنگ درونی را در حضور بهشت و دوزخ در دل آدمی یافت، و در نامه‌ای چنین نوشت: «حق بهشت و دوزخ را از پرتو قهر و لطف دل هست گردانیده است، و حدیث مصطفوی بدین معنی ناطق است که: جزیا مومن فانّ نورک اطفأ ناری:

بهشت و دوزخت با توست در باطن نگر تا تو
سقرها در جگر یابی، جِنان‌ها در جَنان بینی».[44]

عطار می‌نویسد که ابوعبدالله تروغبدی از حلاج استقبال کرد که: «قبایی سیاه پوشیده بود، دو سگ سیاه بر دست [داشت]». شیخ نه فقط به حلاج احترام کرد، که سگ‌های او را نیز بر سفره نشاند. چون حلاج رفت، مریدان از شیخ گله کردند، و او گفت: «سگ او بنده‌ی اوست، از پی او می‌دود و از بیرون مانده، و سگ ما در درون مانده است، و از پی او می‌دویم» (۵۵۶-۵۵۷). نه فقط حیوانی که مریدان نجس‌اش می‌دانستند، بل چیزی شیطانی نیز درون آنان جای داشت: عطار در حکایتی دیگر در باب محمد ترمذی می‌نویسد که آدم و حوا هرچه کردند نتوانستند از

---

۴۳ مولانا جلال‌الدین محمد، **فیه‌مافیه**، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۵۸، ص ۵۷.

۴۴ مولانا جلال‌الدین محمد، **مکتوبات**، ص ۲۳۵.

چنگ خنّاس فرزند ابلیس رها شوند، پس او را چند قطعه کرده و خوردند. ابلیس چون از این ماجرا باخبر شد، با خوش‌حالی گفت: «مقصود من این بود تا خود را در درون آدم راه دهم، چون سینه‌ی او مقام من شد، مقصود من حاصل شد» (۵۳۱-۵۲۹).

اگر منِ دل‌آگاهی باشد که با نفس بجنگد از محبت زمینی پروایی نخواهد داشت، زیرا نمی‌پندارد که این حب دنیا جای عشق به خدا را در دلش خواهد گرفت. از این رو پارسایانی بودند که میان خلق خدا زندگی می‌کردند، به آن‌ها دل می‌بستند، و با شفقت و دوستی بدانان خدمت می‌کردند. ابراهیم ادهم چون سه تن را در مسجدی خراب دید که بعد از عبادت خفته‌اند، تا صبح بر در ایستاد که باد به درون نیاید، و گفت: «هوا عظیم سرد بود و باد سرد. خویشتن را به جای شما در ساختم تا شما را رنج کمتر بود و هر رنج که بود بر من رسد» (۱۱۴). سهل بن ابراهیم حکایت کرد در سفری که با ابراهیم ادهم همراه بود، بیمار شد. ادهم خری داشت، بفروخت و بر او خرج کرد، و بعد: «گفتم من ضعیفم بر چه سوار شوم و چه برنشینم؟ گفت یا برادر بر گردن من نشین. سه منزل مرا بر گردن بنهاد، و برفت» (۱۱۵). این شفقت حتی شامل گناهکاران و ساکنان دوزخ نیز می‌شود: «حاتم اصم مریدان را گفتی: هر که از شما روز قیامت شفیع نبود اهل دوزخ را، او از مریدان من نبود. این سخن با بایزید گفتند. بایزید گفت: من می‌گویم که مرید آن است که بر کناره‌ی دوزخ بایستد، و هر که را به دوزخ برند، دست او بگیرد و به بهشت فرستد، و به جای او خود به دوزخ رود» (۱۸۱).

دامنه‌ی این مهر حیوانات را نیز دربر می‌گیرد. بایزید بسطامی در بازگشت از سفر حج از همدان به بسطام رسید و بار خود راگشود. موری چند در آن بدید، «گفت: ایشان را از جای خویش آواره کردم. برخاست و ایشان را باز همدان برد، و آنجا که خانه‌ی ایشان بود بنهاد» (۱۶۵). حتی زبان عطار نیز احترام موران را نگه می‌دارد و «ایشان» خطابشان می‌کند. بایزید به سگی راه می‌دهد، به او احترام می‌کند، و می‌گوید که به گوش جان کلام سگ را شنیده: «از من چه تقصیر و از تو چه توفیر آمد که

پوستین سگی در من پوشانیدند و خلعت سلطان العارفینی در بر تو افکندند؟» (۱۷۲). میان دیگران زیستن، تفاوت با آن‌ها را دیدن، و باز دوست‌شان داشتن شرط بایزید در تعریف صوفی است. پیامبر به یارانش می‌گفت که اگر اویس قرنی با همه‌ی ارادت به دیدار او نشتافته، از این روست که: «مادری دارد نابینا و مومنه، و به پای و دست سست شده. به روز اویس شتربانی می‌کند، و مزد آن به نفقات خود و مادر خرج می‌کند» (۲۰). سری سقطی در مورد عارفی کوه‌نشین گفت: «وی در کوه ساکن شده است؟ بس کاری نباشد. مرد باید که در میان بازار مشغول تواند بود، چنان که یک لحظه از حق تعالی غایب نشود» (۳۳۰). این گفته در **اسرارالتوحید** نیز آمده که شیخ کرامات را چندان مهم ندانست: «مرد آن بود که در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخسبد و بخورد و در میان بازار در میان خلق دادوستد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه به دل از خدای غافل نباشد».[۴۵] بنا به گفته‌ی غزالی، در برابر این نکته که «کسی همه امر گردد، یعنی همگی وی طوع و فرمان شود» کرامات چندان اعتباری ندارد.[۴۶]

دسترسی به این که فرد همه امر گردد آسان نیست. تا آن روز باید با نفس جنگید. یکی از راه‌هایش تنهایی است: «تنهایی آرزوی صدیقان است و انس گرفتن با خلق وحشت ایشان است» (۳۶۵). راه آسان‌تر هم‌نشینی با هم‌دلان است، اینجا دلبستگی به یاران ناپسند نیست. حسن بصری می‌گوید: «برادران پیش ما عزیزترند از اهل و فرزند، که ایشان یار دین‌اند و اهل و فرزند یار دنیا، و خصم دین» (۴۶). چرا آنان خصم دین‌اند؟ همین حسن بصری ــ به نقل عطار در صفحه‌ای بعد ــ محبت زنی به همسرش را، و این نکته که زن نمی‌تواند شوهر را با دیگری ببیند، با محبت انسان و خدا قیاس می‌کند، و مهمتر، می‌گوید که از این راه، راز آیه‌ی ۱۱۶ سوره‌ی النساء را کشف کرده است. ولی این مورد در کتاب

---

۴۵ محمدبن منور میهنی، **اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶. ج ۱، ص ۱۹۹.

۴۶ غزالی، **کیمیای سعادت**، ج ۲، ص ۳۱۰.

عطار چندان زیاد نیست. زن، بیشتر همچون برانگیزاننده‌ی شهوت و میل جنسی در مردان و حتی در پارسایان دانسته شده، و شهوت نیز به چشم صوفیان از نفرت‌انگیزترین و زشت‌ترین رانه‌های دنیایی است. از این‌رو در بیشتر موارد از زن یا «سرپوشیده» یا «عورت» با اکراه و حتی با نفرت یاد می‌شود: زن از جمله‌ی دنیاست (۵۰)، و دنیا در زشتی به سحاره‌ای همانند است، یعنی به پیرزنی جادوگر (۵۵). حتی در مورد حلاج بر سر دار نیز چنین می‌آید: «نقل است که در جوانی به زنی نگرسته بود. خادم را گفت: هر که چنان برنگرد، چنین فرو نگرد» (۵۹۲).

سخن کوتاه: دنیا سِجن یا زندانِ مومن است، و حتی زیبایی‌هایش دل صوفی را می‌لرزاند. عطار در **اسرارنامه** از درویشی یاد کرده که به آسمان پرستاره نگریست و گفت: «خدایا! اگر بام زندانت چنین زیباست، پس بام بوستانت چه خواهد بود؟» این دشمنی با دنیا که درونمایه‌ی سخن عرفانی است باور به خوشبختی زمینی، تلاش برای زندگی بهتر، مال اندوختن و رفاه را در هر شکل و به هر اندازه زشت می‌دانست. این باور مانع از رشد هرگونه نگرش دنیوی می‌شد. از سوی دیگر، همین باور در رویارویی با شکل افراطی دلبستگی به دنیا و سعادت‌های مادی نیز کارآیی داشت. اگر کار درویشی چنان پسندیده و گشاینده‌ی راه حق باشد، پس قدرت‌های دنیایی از این نیکی نه تنها بی‌بهره که یکسر بی‌خبرند، و تهیدستان فضیلت و برتری آشکاری نسبت به دنیاداران دارند. دیدگاه عارف با نگاه تهیدست یکی است، و او واژه‌ی «فقیر» را با سربلندی درباره‌ی خویش به کار می‌گیرد، و از قدرت‌مدار و ثروتمند هراسی به دل راه نمی‌دهد. آن همه بیزاری که پارسایانِ کتاب عطار نسبت به شاهان، ثروتمندان و حتی گاه نسبت به خلیفه‌های اموی و عباسی نشان می‌دهند، بازتابی است از نگرش لایه‌های زیرینِ زندگی اجتماعی. عطار ــ این نویسنده و شاعری که در زندگی خود هرگز مدح شاه و حاکم و زورمندی نگفته بود ــ از قول صوفیان در **تذکرةالاولیاء** و در مثنوی‌ها، بارها یادآور می‌شود که سرانجامِ قدرتمند و زراندوز جز خاک گور نخواهد بود، بی آن که آنان توشه‌ای برایِ آخرت آماده کرده باشند. او با لحنی سرزنش‌بار و

عبرت‌آمیز می‌گوید که سلطنت‌ها همه در گورستان به پایان می‌رسند. ارسطو در پایان **منطق‌الطیر** در برابر گور اسکندر می‌گوید که تو تا بودی به مردم پند می‌دادی و اکنون خودت برای مردمان پند تمام هستی. فضیل عباس چون هارون‌الرشید خلیفه‌ی عباسی به دیدنش می‌رود، دست او را در دست می‌گیرد و می‌گوید: «چه نرم دستی است، اگر از آتش دوزخ رهایی یابد» (۹۲)، و ادامه می‌دهد: «بترس از خدای، و جواب خدای عز و جل را هشیار باش، که روز قیامت حق تعالی از یک یک مسلمانان باز پرسد، و انصاف هر یک بطلبد. اگر شبی پیرزنی در خانه بی‌نوا خفته باشد، فردا دامن تو بگیرد و بر تو خصمی کند. هارون از گریه بی‌هوش شد» (۹۳). در همین ملاقات فضیل به کنایه هارون را فرعون می‌خواند. جایی دیگر چون هارون می‌خواهد به دیدار داود طایی رود، داود نمی‌پذیرد و می‌گوید: «مرا با اهل دنیا و ظالمان چه کار؟» داود به مادرش که به دیدار او با خلیفه اصرار داشت پاسخ داد: «این ظالم نبینم» (۲۶۸). شفیق بلخی که هارون را در بغداد دید و او را بسیار پند داد، سرانجام از او پرسید که اگر در بیابان تشنه شوی چنان که به هلاک نزدیک باشی، و آن ساعت شربتی آب یابی چند بخری، آیا به نیمه‌ی مِلکت فروشی؟ هارون گفت: آری. شفیق گفت اگر آن آب بنوشی و از تو بیرون نیاید چنان که بیم هلاک بود، و یکی بگوید من تو را علاج کنم اما نیمه‌ی ملکت بستانم چه کنی؟ گفت: بدهم. شفیق گفت: «پس چه نازی به ملکی که قیمتش یک شربت آب است که بخوری و از تو بیرون آید؟ هارون بگریست» (۲۲۶). گویا هارون زود به گریه می‌افتاد، اما زود هم غصه‌اش را فراموش می‌کرد. یکی دیگر از پارسایان، سفیان ثوری، چنان با «خلیفه‌ی عهد» تندی می‌کند که خلیفه فرمان می‌دهد تا او را به دار کشند. روز واقعه سفیان می‌گوید: «مرا در جان چندین آویزش نیست، ولکن حق کارهای دنیا بباید گذارد. پس آب در چشم آورد و گفت: «بار خدایا! بگیر ایشان را، گرفتنی عظیم. در حال خلیفه بر تخت بود و ارکان دولت بر حواشی. طراقی در آن سرای افتاد و خلیفه با ارکان دولت بر یک بار در زمین فرو شدند». دو بزرگی که واقعه را دیدند گفتند: دعایی بدین مستجابی و بدین

تعجیلی ندیدیم. سفیان گفت: آری. ما آب روی خویش بدین درگاه نبرده‌ایم» (۲۲۳).

۶. سستی ایمان مردمان

سخن صوفیان از همان آغاز پیدایش خود واکنشی بود به غفلت مردمان از امر مقدس و راه حق. کلاباذی (وفات در ۳۸۰) نویسنده‌ی یکی از نخستین کتاب‌های عرفانی **التعرّف** چنین نوشته است: «و سرانجام معنی رفت و نام ماند، حقیقت پنهان شد و رسم به جای آن آمد. تحقیق آرایشی شد و تصدیق زینتی. کسی که [حقیقت را] نمی‌شناخت مدعی آن بود، و کسی که معنای آن را نمی‌دانست، خود را آراسته بدان می‌شمرد، و کسی که حتی وصف آن نمی‌دانست خود را بدان متحلی می‌نمود، و کسی که به زبان بدان اقرار داشت، به فعل آن را انکار می‌کرد، و کسی که در ظاهر آن را آشکار می‌کرد، در باطن آن را پنهان می‌داشت».[47] نویسنده‌ی **رساله‌ی قشیریه** هم بارها از این که در روزگارش حقیقت متروک شده گلایه می‌کند، و در دیگر متون اصلی صوفیان نیز مدام به بی‌ایمانی و نامردمی اهل روزگار اشاره می‌شود. ابونصر سراج نویسنده‌ی **اللمع** که آن نیز از نخستین متون عرفان اسلامی است، از این که مردمان حتی جامه‌ی اهل عرفان را به تن دروغ‌های خود می‌کنند، و به طراری خود را صوفی وانمود می‌کنند، انتقاد کرده است.[48] سخن عرفانی به این معنا ــ و فقط در همین محدوده ــ سخنی است نقادانه، که ناباوری مردمان به رستاخیز و آخرت، و سستی آنان در اجرای احکام دین را هدف حمله‌های خود قرار می‌دهد.

---

۴۷ ابوبکر کلاباذی، **کتاب التعرّف**، قاهره، ۱۹۶۰ م. ص ۲۰. نقل از:
م. حمیدالدین، «نخستین صوفیان»، ترجمه‌ی فتح‌الله مجتبایی در: م. م. شریف، **تاریخ فلسفه در اسلام**، ترجمه‌ی گروه مترجمان زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۲، صص ۴۳۹-۴۳۸.

۴۸ ابونصر سراج، **کتاب اللمع**، تصحیح رینولد الن نیکلسون، لندن، ۱۹۱۴، ص ۲، در: **پیشین**، ص ۴۳۸.

عطار نیز به این معنا ناقد زمانه‌ی خویش است، بی‌آن که نقدش را متوجه علت‌ها و شرایط زندگی هرروزه و مادی کند. او هیچ اشاره‌ای به سرچشمه‌های اجتماعی، و دلایل نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌ها ندارد، بل متوجه درون و به گفته‌ی خودش «دل» آدم‌هاست. در مثنوی‌ها عطار گاه از نامردمی‌ها و بی‌ایمانی اهل زمانه یاد می‌کند. باب چهاردهم **مختارنامه** «در ذم دنیا و شکایت از روزگار و مردم نااهل» است، و شاعر حتی در حق مردمان ناسزا نیز می‌گوید:

در گوشه‌ی گلخنی که پر خوک و سگند
این لقمه ـ که آتش به از آن ـ چند خوری؟[۴۹]

در **تذکرةالاولیاء** نیز این بیزاری از نامردمی و بی‌ایمانی مردم روزگار ادامه می‌یابد. دشمنیِ پیران طریقت با دنیا و جویندگان آن، به ضدیت با قدرت‌مداران و زورمندان محدود نمی‌شود، بل آنان همواره از مردمان بی‌ایمان روزگار خود، و از نامسلمانی آن‌ها رنج می‌برند و گله دارند. حسن بصری می‌گوید: «مسلمانی در کتاب‌هاست و مسلمانان در زیر خاک خفته‌اند» (۲۲). به همین شیخ می‌گویند که «جمعی بدین انبوهی که در مجلس تو حاضر می‌شوند، دانیم که شاد شوی. گفت: ما به کثرت شاد نشویم. اگر دو درویش حاضر شوند، ما شاد می‌شویم» و باز به او گفتند: «ای شیخ! دل‌های ما خفته است که سخن تو در وی اثر نمی‌کند. چه کنیم؟ گفت: کاشکی خفته بودی که خفته را بجنبانی بیدار شود. دل‌های شما مرده است، که هر چه می‌جنبانی بیدار نمی‌شود» (۲۲). سهل بن عبدالله می‌گوید: «اهل لا الله الا الله بسیارند و مخلصان اندک» (۳۰۹). مردی آتش‌پرست در لحظه‌ی مرگ به حسن بصری می‌گوید: فقط به این دلیل اسلام نیاوردم که می‌دیدم: «شما دنیا می‌نکوهید و شب و روز می‌طلبید. دوم آن که می‌گویید مرگ حق است و هیچ ساختگی آن نمی‌کنید. سیوم آن که می‌گویید دیدار حق دیدنی است، و امروز همه آن می‌کند که خلاف

---

۴۹ فریدالدین عطار نیشابوری، **مختارنامه**، ص ۷۹.

رضای اوست». داوری این محتضر نامسلمان راست بود و بصری پاسخی به این نقد نداشت، پس به کرامت متوسل شد، و حقانیت خود را از راه دست بردن در آتش و نسوختن دست ثابت کرد. مرد شگفت‌زده شد، و «صبح آشنایی دمیدن گرفت»، بصری به او قول داد که اگر توبه کند و دین آرد، گناهانش آمرزیده خواهد شد. مرد اسلام آورد و درگذشت. بصری هراسان شد و با خود گفت: «این چه بود که من کردم؟ من خود غرقه‌ام. غرقه‌ی دیگر را چون دست گیرم؟» در این اندیشه به خواب رفت و مرد را دید «چون شمع تابان، تاجی بر سر نهاده و حله‌ای در بر، خندان، در مرغزار بهشت خرامان» (۴۱). اشاره‌های متن به آتش و نور بی‌دلیل نیست نومسلمان پس از عمری آتش‌پرستی چون شمع تابان بود. روشنی متن، اما، اینجاست: «بر در تو که زبان خواهد کرد؟ گبر هفتادساله را به یک کلمه به قرب خود راه دهی. مومن هفتاد ساله را کی محروم کنی؟». این خدای پارسایان است که چنین می‌بخشد، و به نزد خویش می‌خواند، و بندگانش را دوست دارد.

اما مردم زمانه با خدا کاری ندارند. بیشتر آن‌ها بی‌خبر و فارغ از بایدها و نبایدها زندگی خود را می‌کنند، و به گناه و دلبستگی به دنیا آلوده‌اند. عطار با بسیاری از دیگر صوفیان هم‌نظر است که در روزگاری دور، دین مردمان سالم بود. حسن بصری می‌گوید: «کسانی که پیش از شما بودند **قرآن** نامه‌ای دانستند که از حق به ایشان رسید. به شب تامل کردندی و به روز بدان کار کردندی. و شما درس کردید و عمل بدان ترک کردید، و اعراب و حروف آن درست کردید، و بدان بارنامه‌ی دنیا می‌سازید» (۴۶). ابو سلیمان دارایی می‌گفت: «صدق با زبان صادقان به هم برفت و نامی ماند بر زبان کاذبان» (۲۸۰). ابوبکر وراق را پس از مرگ به خواب دیدند که می‌گریست و می‌گفت: «در این گورستان که منم از ده جنازه یکی بر مسلمانی نمرده است» (۵۳۸). از این رو جنید بغدادی نصیحت می‌کرد: «از مردمان جدا باش که این زمانه‌ی وحشت است، و خردمند آن است که تنهایی اختیار کند» (۴۳۸). چنین نگرش نقادانه‌ای به ایمان مردم روزگار، در متن‌های صوفیان پیشینه دارد. در کتاب **روح‌الارواح** که پیش‌تر از آن یاد

کردم می‌خوانیم: «عهد مصطفی عهدی بود که از سنگ و گِل بوی دل می‌آمد، و اکنون عهدی است که از دل بوی سنگ می‌آید».[۵۰]

جنید روزی بی‌مقدمه «به منبر شد و سخن آغاز کرد، بی‌آن که گفتند. پس از آن از او سئوال کردند که: در این چه حکمت بود؟ گفت: در حدیث یافتم که رسول ـ علیه‌الصلوه والسلام ـ فرموده است که: در آخر زمان زعیم قوم آن‌کس بود که بترین ایشان بود و ایشان را وعظ گوید. و من خود را بترین خلق می‌دانم» (۴۲۳). برای جنید جای شک نیست که در آخر زمان زندگی می‌کند. این زمانه‌ای است که هر کس به سادگی می‌تواند شریک جرم شود. کسی که به سرای محتشمی نگاه کند شریک گناه اوست، سفیان ثوری به دوستی که چنین کرده بود هشدار داد: «اگر شما در آنجا نگه نکنی، ایشان چندان اصراف نکنند. پس چون شما نظر می‌کنی، شریک باشی در مظلمت این اصراف» (۲۲۵). باری «این روزگاری است که خاموش باشی و گوشه‌گیری» (۲۲۷). در این روزگار حتی تقوای مسلمان نیز هراس‌آور خواهد بود: «نقل است که گبری را گفتند که: مسلمان شو. گفت اگر مسلمانی این است که بایزید می‌کند، من طاقت ندارم و نتوانم کرد، و اگر این است که شما می‌کنید بدین هیچ اهتمام ندارم» (۱۷۶). اما خود بایزید از راه دیگری می‌رود. همسایه‌ی گبر او کودکی شیرخواره داشت. به سفر رفت و کودک و مادرش تنها ماندند. کودک همه شب از بی‌چراغی، در تاریکی می‌گریست. «شیخ هر شب چراغ برداشتی و به خانه‌ی ایشان بردی تا کودک خاموش گشتی. چون گبر از سفر باز آمد مادر طفل حکایت شیخ باز گفت. گبر گفت: چون روشنایی شیخ آمد، دریغ بود که به سر تاریکی خود بازرویم» (۱۷۶).

مردمان زمانه‌ی **تذکرةالاولیاء** چرا در تاریکی زندگی می‌کنند؟ چرا چراغ شیخ آنان را روشن نمی‌کند؟ چرا کلام شیخ در آنان اثر ندارد، یا اثرش زود از میان می‌رود؟ دلیلی که عطار می‌آورد شاعرانه است و به عالمی دیگر مرتبط می‌شود. در احوال محمد ترمذی می‌خوانیم که در

---

۵۰ شهاب‌الدین ابوالقاسم سمعانی، **پیشین**، ص ۲۶۱.

جوانی زنی زیبا او را به خود خوانده بود و شیخ درخواست او را اجابت نکرده و گریخته بود. سال‌ها بعد، شیخ چون پیر شد، روزی یاد از عمر رفته می‌کرد، و آن حادثه را به خاطر آورد. با خود گفت: «چه کردی اگر حاجت آن زن روا کردمی؟ که جوان بودم و بعد از آن توبه کردمی. چون این از خاطر خود بدید رنجور گشت، گفت: ای نفس خبیث پر از معصیت! بیش از چهل سال در جوانی این خاطر نبود. اکنون پس از چندین مجاهده پشیمانی بر گناه ناکرده از کجا آمد؟ عظیم اندوهگین شد و به ماتم نشست. سه روز ماتم این خاطر بداشت. بعد از سه روز پیغمبر را به خواب دید. فرمود که: ای محمد! رنجور مشو، که نه از آن است که در روزگار تو تراجعی هست، بل که این خاطر تو از آن بُوَد که از وفات ما چهل سال دیگر گذشت، و مدت ما از دنیا دورتر گشت و ما نیز دورتر افتادیم. نه تو را جرمی است و نه حالت تو را قصوری. آنچه دیدی از دراز کشیدن مدت مفارقت ماست. نه آن‌که صفت تو در نقصان است» (۵۲۸).

گناه از زمان است که می‌گذرد.

گزارش دوم: معناها

گفت: «هر که پندارد که نزدیک‌تر است، او به حقیقت دورتر است. چون آفتاب که بر روزن می‌افتد، کودکان خواهند که تا آن ذره‌ها بگیرند. دست در کنند. پندارند که در قبضه‌ی ایشان آمد. چون دست باز کنند، هیچ نبینند».

تذکرةالاولیاء، صص ۵۴۴-۵۴۳

۱. رواداری پارسایان

پیرانِ طریقت ادعا نداشتند که سرّی از رازهای مقدس بر آنان آشکار شده، و بیشتر با خیام هم‌نظر بودند که «اسرار ازل را نه تو دانی و نه من». انگار، دستِ‌کم برای برخی از آنان دل‌کندن از دنیا و ریاضت‌هایی که می‌کشیدند تنها وظیفه‌ای بود در راه خدا، و نه فضیلت یا امتیازی آشکارکننده‌ی رمزی از رازهای قدسی. آنان عارفانی بودند که حتی کرامت‌های خود را لطفی نهانی می‌دانستند که از دیگری سر می‌زند، و نه از توانایی ویژه‌ای که بدانان ارزانی شده است. کل حقیقت را به هررو ناروشن و نامکشوف می‌یافتند، و این نکته را خوب آموخته بودند که فاصله‌ی کمتر و بیشتر با حقیقت نمی‌تواند اسباب بزرگی و کوچکی باشد. همین پنهان ماندن حقیقت سبب می‌شد که اگر نه همه‌ی صوفیان، بسیاری از آنان، دیدگاه و رهاوردهای خود را برتر از نظر دیگران ندانند. البته

بودند پیرانی که به مقام خود بنازند، و به واقع تعدادشان نیز کم نبود، اما در مقابل کسانی هم بودند که این اندیشه از خاطرشان دور نمی‌شد که شاید جانوری نجس و یا نامسلمانی، به دلیلی که آسان دانستنی نیست، و چندان هم جای بحث ندارد، از آنان نزد خدا عزیزتر باشد. چون چنین می‌اندیشیدند، پذیرای نظر دیگران می‌شدند، و جدا از آن ایمان و ایقانی که دل را بدان گرم می‌کردند، بارها بیش از اهل شریعت، و حتی اهل فلسفه، کنش‌ها و اندیشه‌های دیگران را روا می‌داشتند، و برای عقاید و باورهای دیگران احترام قائل بودند. البته آن‌ها به معنایی امروزی نمی‌اندیشیدند که چه بسا بخشی از حقیقت نزد دیگری باشد، اما دستِ‌کم می‌گفتند ـ و در عمل نیز نشان می‌دادند ـ که بدین نکته پای‌بندند که خود نیز از تمامی حقایق امور خبر ندارند. با این که صوفیان سخت به حقانیت باورهای دینی خود معتقد بودند، اما این اعتقاد را از راه دل یافته بودند و نه از مسیر عقل، به همین دلیل آماده‌ی شنیدن کلام کسانی بودند که در دل‌هایشان باوری دیگر موج می‌زد. شیخی چون ابوسعید ابوالخیر تا آنجا پیش رفته بود که داوری در مورد کنش و باور دیگران را کافری می‌خواند، و می‌گفت داوری کار خداست، و بنده باید به طاعت و وظیفه‌ی خود مشغول باشد، و فقط آنچه را که راه راست شناخته است به دیگران بنمایاند، و نه بیش. این‌گونه، در کلام شماری از عارفان میان آن جایگاه بالایی که دستاورد سال‌ها زهد، تقوی، مجاهدت و ریاضت بود، با رواداری جدالی پنهانی جریان داشت، و همین نبرد درونی بود که نوشته‌ها و گفته‌های آنان را خواندنی و جذاب می‌کرد.

در **تذکرةالاولیاء** نمونه‌هایی فراوان از تسامح و رواداری عارفان آمده است. عطار پیران خود را بدون توجه به مبانی فرقه‌ای و آیینی گرد آورده است. او که خود اهل سنت بود، کتاب را با یاد و شرح زندگی و اندیشه‌های امام ششم شیعیان آغاز کرد. هر چند در مقدمه نوشت که ذکر اهل بیت و اصحاب پیامبر را در کتابی جداگانه خواهد آورد، اما باز افزود که: «به سبب تبرک» کتاب را با «آن برهان حجت نبوی» آغاز می‌کند (۱۲). او حتی تا آنجا پیش رفت که دلیل «قومی را که مذهب او دارند» پذیرفت

که ذکر یکی از امامان آن قوم در حکم یاد از سایر امامان و اهل بیت است، چرا که «نزد ایشان یکی دوازده است و دوازده یکی»، و نوشت که آن بزرگ «همه‌ی محمدیان را امام بود». شاید به دلیل همین انصاف در حق باورهای شیعیان بود که برخی از مخالفان، عطار را در زمان حیاتش شیعه و رافضی خوانده بودند، و در یکی دو منبع کهن آمده که از این رهگذر خطرهایی نیز متوجه او شده بود. در حالی که خود او ـ بر خلاف آن نسبت ـ می‌گفت: «اهل سنت و جماعت اهل بیت‌اند به حقیقت» و می‌کوشید تا ثابت کند که میان مذاهب اهل سنت و پیروان اهل بیت الفت ناگزیر است، و از «امام اعظم شافعی» یاد می‌کرد که «در دوستی با اهل بیت به غایتی بود» که او را رافضی خوانده و به زندانش انداخته بودند. با این همه چندان شهامت داشت که بنویسد هرگاه دوستی آل محمد رفض باشد» گو جمله جن و انس گواهی دهند به رفض من» (۱۳). اینجا باید درباره‌ی باب نخست **تذکرةالاولیاء** بگوییم که بنیان نگرش عطار دیدگاه اهل سنت بود. او نه فقط امام ششم شیعیان را معصوم نمی‌دانست، بل از قول او می‌نوشت: «من بدین افعال خود شرم دارم که به قیامت در روی جد خود نگرم» (۱۵). ولی با این همه نکته‌هایی چند از قول آن امام نقل کرده که می‌تواند مورد قبول بیشتر شیعیان باشد.

در میان مردانی که در کتاب عطار در صف اولیاء آمده‌اند زنی نیز جای دارد به نام رابعه‌ی عدویه. البته، جز او عطار از زنان دیگری نیز یاد می‌کند که در عظمت روح چیزی از مردان کم ندارند، ولی پیداست که برای رابعه احترام خاصی قائل است، و درباره‌اش می‌گوید: «اگر کسی گوید که ذکر او در صف رجال چرا کردی؟ گویم: خواجه انبیاء می‌فرماید که ان اللّه لا ینظر الی صورکم، کار به صورت نیست، به نیت نیکوست» (۷۲). البته عطار همچنان دربند نگرش مردسالار دوران خود باقی است: «چون زن در راه خدای تعالی مرد باشد، او را زن نتوان گفت»، یعنی از نگاه او زنی که گام در راه خدا نهد مرد می‌شود. عطار از قول عباسه‌ی طوسی می‌آورد: «چون فردا در عرصات آواز دهند که یا رجال! اول کسی که پای در صف رجال نهد مریم بود» (۷۲). در ادامه‌ی بحثِ او، این نگرش

مردسالار از میان نمی‌رود، ولی اندکی تزلزل در آن پدید می‌آید: «از روی حقیقت آن‌جا که این قوم‌اند همه نیستِ توحیدند. در توحید وجود من و تو کی ماند؟ تا به مرد و زن چه رسد!»، و حتی با تکیه به گفته‌ی ابوعلی فارمدی می‌گوید که ولایت چون نبوت است، در آن از عزت و رفعت خبری نیست و «مهتری و کهتری در وی نبود» (۷۲). جایی دیگر حتی در بیان برتری زنان گفته‌ای از رابعه را نقل می‌کند. جمعی به امتحان نزد رابعه رفته و می‌گویند: «همه‌ی فضایل بر سر مردان نثار کرده‌اند، و تاج مروت بر سر مردان نهاده‌اند، و کمر کرامت بر میان مردان بسته‌اند، هرگز نبوت بر هیچ زنی فرو نیامده است»، رابعه چنین پاسخ می‌دهد: شاید این همه راست باشد، اما «منی و خوددوستی و خودپرستی و انا ربکم الاعلی از گریبان هیچ زنی برنیامده است، هیچ زن هرگز مخنث نبوده است» (۸۴). البته نفرت از مخنثان و دشمنی با ایشان نیزگاه در کتاب عطار ــ چنان که در ادامه‌ی بحث خواهیم دید ــ کم‌رنگ می‌شود، و نیروی توبه و نور ایمان از ایشان نیز دریغ نمی‌شود.

تذکرة‌الاولیاء متنی است دینی و عرفانی. پس در آن همانندی و اختلاف در دیدگاه مذهبی نکته‌ی مرکزی در نزدیکی و دوری افراد انسان با همدیگر دانسته می‌شود. اگر رواداری کسی ارزشی داشته باشد، در پرتو همین نکته‌ی مرکزی است. تحمل صوفیان در شنیدن سخن ادیان دیگر را نیز باید در همین گستره مورد توجه قرار داد. در نهایت پشت این تحمل مقصودی نهفته است: این که دیگری به راه راست، و به مسیر ایمانی راهنمایی شود. گاه آنان با توجه به ایمان کسی دیگر قدرت ایمان خود را می‌آزمودند. ابن خفیف می‌گوید که در روم شاهد آن بود که راهبی مسیحی را سوزاندند، و خاکستر او چشم کوران را بینا کرد: «عجب داشتم که ایشان بر باطل‌اند، این چگونه باشد؟» پیامبر اسلام را به خواب دید که به او گفت: «اثر صدق و ریاضت است، با آن که در باطل است»، و خود نتیجه می‌گیرد: «اگر در حق بُوَد چگونه بود؟» (۵۷۴). این نکته یادآور داستانی است در **رساله‌ی قشیریه**. گبری از ابراهیم پیامبر مهمانی خواست، او در پاسخ گفت ایمان آر تا تو را مهمان کنم. گبر نپذیرفت و

رفت. ابراهیم آوایی شنید: «یا ابراهیم تا از دین خویش برنگردد وی را طعام نخواهی داد؟ هفتاد سال است تا وی را روزی همی دهیم بر کافری، اگر امشب تو او را طعام دادی و تعرض او نکردی چه بودی؟»[1] این حکایت در باب دوم **بوستان** سعدی نیز آمده است:

«منش داده صد سال روزی و جان   تو را نفرت آمد از او یک زمان؟
گر او می‌بَرَد پیش آتش سجود   تو با پس چرا می‌بری دست جود؟»[2]

در **اسرارالتوحید** داستانی دیگر که تا همین حد تکان‌دهنده است، آمده: شیخ یکشنبه‌ای به کلیسا رفت و با ترسایان گفتگوها کرد و «حالت‌ها پدید آمد» و آیتی قرآن خواندند. چون شیخ برخاست و بیرون آمد «یکی گفت: اگر شیخ اشارت کردی، همه زنارها باز کردندی. شیخ ما گفت: ماشان ور نبسته بودیم تا باز بگشاییم».[3] شیخی چنین بزرگ به مردی یهودی اندرز می‌داد که فقط زمانی که از مال دنیا و جان خود بیزار شده اسلام آورد، زیرا اسلام گذشت از این همه را می‌طلبد، و گرنه کسی با «لالای منافقان» («لا اللّه الا اللّه» که منافقانه خوانده شود) اسلام نخواهد آورد.[4] بایزید از گورستان یهود می‌گذشت و می‌گفت: «خدایا اینان مشتی استخوان‌اند، غذابشان مکن که تسلیم مقدرات تو بوده‌اند»، و باز به خدایش می‌گفت: «آن‌ها را بیامرزی مشتی خاک آمرزیده‌ای و اگر بسوزانی مشتی غبار سوزانده‌ای».[5] این همان بایزید است که می‌گوید، «می‌خواهم زودتر

---

۱ ابوالقاسم قشیری، **رساله‌ی قشیریه**، ترجمه‌ی ابوعلی حسن عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۴، ص ۲۰۱.

۲ مصلح‌الدین سعدی، **بوستان**، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۸، صص ۸۱-۸۰.

۳ محمدبن منور میهنی، **اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۲۱۰.

۴ **پیشین**، مقدمه‌ی دکتر شفیعی کدکنی، ص هشتاد و چهار.

۵ هلموت ریتر، **دریای جان**، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبردی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۴۹۳.

قیامت برخاستی تا من خیمه‌ی خود بر طرف دوزخ زدمی، که چون دوزخ مرا بیند پست شود، تا من سبب راحت خلق باشم» (۱۸۱).

دسته‌ای از پارسایان چون خود را از حقیقت دور می‌یافتند، دیگر شرم داشتند که خویش را داور کار دیگران دانند. آنان بسیاری از گنه‌کاری‌ها را با نظر پاک خطاپوش می‌نگریستند. سهل التستری در مورد عارفان می‌گوید: «هر فعلی که رود آن را به نزدیک ایشان تاویلی بود. لاجرم تو را در همه احوال معذور دارند» (۳۲۱)، و سری سقطی می‌گوید که هرگز خود را نسبت به هیچ آفریده‌ای حتی مخنثان برتر نیافته است (۳۳۳). چون کسی بر سر ابوعثمان حیری طشتی خاکستر ریخت و یاران شیخ در خشم شدند و خواستند تا واکنش نشان دهند، او گفت: «هزار شکر می‌باید کرد، که کسی که سزای آتش بود، به خاکستر با وی صلح کردند» (۴۷۸). این همه از سر فراموشی خویش بود. این صوفیان گاه گناه را حتی آسان فراموش می‌کردند و می‌بخشیدند. در **الاهی‌نامه** داستانی شگفت آمده است: عالِمی همراه با یک علوی و یک مخنث اسیر رومیان شدند. از آنان خواستند که میان مرگ و پذیرش صلیب یکی را برگزینند. علوی به امید شفاعت جدش سجده کرد، و عالِم به امید این که بعدها علم و دین را شفیع خود سازد. مخنث، اما، گفت: من نه شفیعی دارم و نه راه گریزی، اگر سر از بدنم جدا کنند بر بت سجده نمی‌کنم.[۶] حسن بصری در **تذکرةالاولیاء** دامن از مخنثی کشید تا آلوده نشود. جوان او را گفت: «ای خواجه! حال ما هنوز پیدا نشده است. تو جامه از من فراهم مگیر که کارها در ثانی‌الحال خدای داند که چون شود» (۴۲).[۷] حسن بصری در راهی به مستی گفت: «قدم ثابت دار ای مسکین! تا نیفتی»، مست از او پرسید که: «آیا خود تو قدم ثابت کرده‌ای با این همه دعوی؟ من اگر بیفتم مستی باشم به گِل آلوده، برخیزم و بشویم. این سهل باشد. اما از افتادن خود بترس»

---

۶ فریدالدین عطار نیشابوری، **الهی‌نامه**، تصحیح هلموت ریتر، تهران، ۱۳۶۸، صص ۵۲-۵۱.

۷ این حکایت در **الهی‌نامه** نیز آمده است: **پیشین**، ص ۱۶۵.

(۴۲). یکی از زیباترین حکایت‌های **تذکرةالاولیاء** در مورد گذشت از گناه، روایتی است از معروف کرخی. او روزی کنار دجله با یارانش می‌رفت، جماعتی از جوانان مشغول فساد دید. «یاران گفتند: یا شیخ دعا کن تا حق تعالی این جمله غرق کند تا شومی ایشان منقطع گردد. معروف گفت: دست‌ها بردارید. پس گفت: «الاهی! چنان که در این جهانشان عیش خوش می‌داری، در آن جهانشان عیش خوش ده»، یاران شیخ شگفت‌زده ماندند، و آن جوانان تا شیخ بدیدند رباب بشکستند و خمر بریختند و گریه بر ایشان افتاد، و در دست و پای شیخ افتاده توبه کردند. (۳۲۵). چه ایمان محکمی باید می‌داشتند تا چنین در برابر گناه واکنش نشان دهند و خلاف عرف رفتار کنند. در حکایتی که برای این گزارشگر پس از شرح مصیبتِ حلاج عزیزترین و زیباترین قصه‌ی **تذکرةالاولیاء** است می‌خوانیم: «نقل است که در بغداد دزدی را آویخته بودند. جنید برفت و پای او را بوسه داد. او را سئوال کردند، گفت: هزار رحمت بر وی باد که در کار خود مرد بوده است، و چنان این کار را به کمال رسانیده است که سر در سر آن کرد» (۴۳۱). این حکایت در **مصیبت‌نامه** به نام شبلی آمده است:

از کمال، او دزدیِ بسیار کرد — تا که جان را در سر این کار کرد،
هر که او در کار خود باشد تمام — جان خود در کار بازد والسلام.[8]

هر چند بسیاری از بخشش‌ها و بلندنظری‌ها و رواداری‌های صوفیان نه از سر شفقت به خلق، بل به دلیل عشق به خالق است، اما نتیجه‌ی کار آنان درخشان است، و به هر رو درسی است در راه ایجاد مناسباتی انسانی‌تر و پرمهرتر میان مردمان. در مورد ابراهیم ادهم می‌خوانیم که: «وقتی بر مستی بگذشت. دهان آن مست آلوده بود. آب آورد و دهان مست بشست، و می‌گفت: دهنی که ذکر خدای ــ تعالی ــ بر آن دهان رفته باشد، اگر آلوده بگذاری بی‌حرمتی باشد. چون آن مرد بیدار شد، او را

---

۸ فریدالدین عطار نیشابوری، **مصیبت‌نامه**، تصحیح عبد الوهاب نورانی وصال، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۲۷.

گفتند: زاهد خراسان دهان تو بشست. آن مرد گفت: من نیز توبه کردم. بعد از آن ابراهیم به خواب دید که گفتند: تو از برای ما دهان بشستی، ما دل تو را بشستیم» (۱۲۵). ابراهیم به هر دلیل که مشفقانه به هم‌نوع خویش نگریست، و یاور آن کس شد که چون او نمی‌اندیشید و برخلاف میل او ــ و حتی برخلاف حکم خداوند ــ رفتار می‌کرد کاری کرد کارستان.

اینان حتی بر حال شیطان نیز دل می‌سوزاندند. بایزید وقتی در مقام قرب گستاخی کرد و از خداوند خواست تا «بر همه خلایق رحمت کند»، متوجه شد که همگان شفیع دارند و حق بر ایشان بسی نیکخواه‌تر از اوست: «پس خاموش شدم، و بعد از آن گفتم: بر ابلیس رحمت کن. گفتند: گستاخی کردی، خاموش! که او از آتش است. آتشی را آتشی باید» (۱۸۷). این پارسایان حتی جانوری نجس را نیز ارجمند می‌دارند. حسن بصری سگی را دید و گفت: «الهی مرا بدین سگ برگیر. یکی از وی سئوال کرد که: تو بهتری یا سگ؟ گفت: اگر از عذاب خدای بجهم، از او بهتر باشم. و اگر نه به عزت خدای که او از صد چون من به» (۴۲-۴۱). درس بزرگ این صوفیان چنین رواداری‌هاست. از پی این‌هاست که بخشش و ایثار می‌آید: «نقل است که جوانی را حج فوت شده بود. آهی کرد. سفیان گفت: چهار حج کرده‌ام، به تو دادم، تو این آه به من دادی؟» (۲۲۵). در **مصیبت‌نامه** نیز این قصه آمده است، آنجا می‌خوانیم:

چار حج دارم بر این درگاه من   می‌فروشم آن بدین یک آه من.[۹]

۲. دو آشنای دیگر

شماری از پژوهشگران از همانندی عرفان صوفیان با آیین مسیح و رهبانیت بودا یاد کرده‌اند، یا کوشیده‌اند تا غیر از ریشه‌های مسلم

---

۹ **پیشین**، ص ۳۰۸.

اسلامی، سرچشمه‌هایی دیگر برای آیین پارسایی، خاصه در این دو مکتب دینی و اخلاقی بیابند. در مقابل، بسیارند نویسندگانی که اصرار کرده‌اند برای شناخت بنیان پارسایی دقت به بنیاد اسلامی آن بسنده است.[۱۰] جدل بالا اینجا موضوع بحث ما نیست، زیرا نکته‌ی مهم و مرکزی برای ما کشف سرچشمه‌های بینش عرفانی نیست. مساله‌ی ما دانستن رابطه‌هایی (یعنی همانندی‌ها و ناهمخوانی‌هایی) است که امروز میان آموزه‌های عرفانی مسیحیت و بودیسم با نگرش صوفیانه قابل فرض و طرح است. پرسش مرکزیِ ما این است: آیا می‌توانیم ارتباطی میان آموزه‌های مسیحی و بودایی چنان که در افق دانایی امروز مطرح‌اند، با عرفان صوفیان ـ که کوشیده‌ایم تا آن را نیز به زمانه‌ی خود منتقل، و مکالمه‌ای را با آن آغاز کنیم ـ متصور شویم؟ آیا می‌توان در بررسیِ این نسبت به نکته‌هایی تازه در مورد هر یک از این آیین‌ها پی برد؟ شرح این همانندی‌ها، و البته فاصله‌ها، چیزی از اعتبار مبانی اسلامی صوفیگری نمی‌کاهد. پیران تصوف جز اشاراتی بسیار مبهم به رهبانیت بودا نکرده‌اند، و دانش و فهم‌شان از آیین مسیح نیز استوار به منابع خود مسیحیان، یعنی اناجیل و **کتاب مقدس** نبود. آنان از عیسی و مریمی حرف می‌زدند که در **قرآن** از ایشان یاد شده است. تا آنجا که به عطار و **تذکرةالاولیاء** مربوط می‌شود، اثبات حکم بالا چندان دشوار نیست. او به باورهای دینی مسیحی و یهودی اشاره‌هایی کرده، و حتی از کتاب‌های آنان نقل‌قول‌هایی آورده است، که همه از زبان عربی است، و نشان می‌دهد که منبع آشنایی او آثار اسلامی و عربی بوده است.[۱۱] اشاره به

---

۱۰ در شناخت این مباحث بنگرید به: جلال ستاری، **عشق صوفیانه**، تهران، ۱۳۷۴، صص ۳۳-۱۱.

۱۱ در **تذکرةالاولیاء** عطار اشاره‌ای به متن **تورات** کرده، ولی عبارت مورد نظرش را به عربی آورده است (۵۵). به نظر نمی‌آید که منبع او **تورات** یا تفسیری از آن بوده باشد. به هررو آن عبارت‌در **عهدعتیق** یافت نمی‌شود. صوفیان، بارها، حرف‌های خود را به صاحبان شریعت‌های دیگر نسبت می‌دادند. در اثبات این نکته بنگرید به متنی که ←

عیسی مسیح در آثار عطار بسیار است، اما آن‌ها نیز به منابع و تفسیرهای اسلامی باز می‌گردند. برای عطار، عیسی مسیح سرمشق چشم‌پوشی از دنیا بود. در **مصیبت‌نامه** چنین آمده که عیسی هرگز خانه و سرپناهی برای خود در این دنیا فراهم نیاورد، و حتی خشتی را هم که زیر سر می‌گذاشت چون از آنِ دنیا و ابلیس دانست، به دور انداخت.[۱۲] در باب بایزید بسطامی **تذکرةالاولیاء** از ظاهر شدن جبرییل بر مریم مقدس یاد شد و در این مورد اصطلاح «متجلی شدن» به کار رفت که البته در ادبیات مسیحی سابقه‌ی طولانی دارد، ولی در کتاب‌های صوفیان نیز به کار رفته بود (۱۶۷).

مهم‌ترین نمونه در همانندی‌های آیین مسیح و آموزه‌های صوفیانه در **تذکرةالاولیاء** آمده است، و آن شباهت شکنجه و کشته شدن حسین منصور حلاج است با تصلیب عیسی. خود حلاج در شعری گفته بود: علی دین‌الصلیب یکون موتی.

«به مذهب صلیب، می‌بمیرم نه مکه می‌جویم، نی مدینه».[۱۳]

لویی ماسینیون می‌نویسد: «قوس سرگذشت و ماجرای محاکمه و مرگ منصور حلاج، با شهادت عیسی مسیح بسیار شبیه است... گویا حلاج چشم به راه بازگشت مسیح بوده و او را مهدی و حاکم می‌دانسته است».[۱۴] به گفته‌ی ژان دورینگ، حلاج نیز چون مسیح اعجاز می‌کرد، منجی نامیده می‌شد، در میان علمای شریعت رسوایی به بار می‌آورد، عشق الاهی را موعظه می‌کرد، و احسان و شفقتی به سان فرشتگان

← اندکی پس از **تذکرةالاولیاء** نوشته شده: نجم‌الدین رازی، **مرموزات اسدی در مزمورات داودی**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۲.

۱۲ فریدالدین عطار نیشابوری، **مصیبت‌نامه**، تصحیح عبدالوهاب نورانی وصال، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۷۹.

۱۳ بیژن الهی، **اشعار حلاج**، تهران، ۱۳۵۴، ص ۷۰.

۱۴ لویی ماسینیون، **قوس زندگی منصور حلاج**، ترجمه‌ی عبدالغفور روان فرهادی، تهران، ۱۳۴۸، صص ۹۵-۹۲.

داشت. او نیز چون مسیح بی‌جرم، و تنها به خاطر شهات به وحدانیت خدا بر سر دار رفت.[۱۵]

ابراهیم ادهم نیز جایی به دست مردمان شکنجه‌ها می‌بیند، و همه را در راه خدا می‌پذیرد و بدان شاد می‌شود، و این هم یادآور عذابی است که مسیح دیده بود. خود می‌گوید: «یک بار در کشتی بودم، و بر حالی که اهل کشتی از آن غافل بودند جمله، و بر من می‌خندیدند، و افسوس می‌کردند. و در کشتی مسخره‌ای بود، هر ساعت بیامدی و موی از قفای من برگرفتی، و سیلی بر گردن من زدی، و من خود را به مراد خود یافتمی، و بدان خواری نفس خود شاد شدمی» (۱۱۷). توفان شد، و ملوانان خواستند تا ابراهیم را به دریا اندازند تا بار کشتی سبک شود، و خود او بعدها در روایت این سختی‌ها گفت: «آن وقت که گوشم گرفته بودند تا در آب اندازند، نفس را به مراد خود دیدم» (۱۱۷). باری دیگر، در مسجدی او را به تهمتِ ناروای دزدی بوریای مسجد کتک زدند. او از شدت ضعف از حال رفت، و بعدها شرح داد: «پایم بگرفتند و می‌کشیدند، و مسجد را سه پایگاه بود. سرم بر هر پایه که افتادی بشکستی و خون روان گشتی. آنجا نیز نفس را به مراد خویش دیدم و شاد شدم، و چون مرا بر این سه پایگاه بینداختند و سرم بشکست، در هر پایه سرّ اقلیمی بر من مکشوف شد. با خود می‌گفتم: کاشکی پایه‌ها زیادت بودی» (۱۱۸-۱۱۷). باز می‌گوید که مسخره‌ای بر او بول کرد، و: «آنجا نیز شاد شدم». از گزنده‌ای در جامه‌اش می‌گوید که آزارش می‌داد، پس به یاد جامه‌ی شاهی افتاد که در خزانه‌اش رها کرده بود: «نفس من فریاد برآورد که آخر این چه رنج است؟ آنجا نیز نفس را به مراد خویش یافتم و شاد گشتم»، و باز: «کنار دجله طهارت می‌ساختم، یکی بیامد و در من نگاه کرد و تف کرد بر روی من، و همه‌ی روی مرا بیالود. آنجا شاد شدم» (۱۱۸).

---

۱۵ جلال ستاری، **پیشین**، صص ۲۷-۲۶. نقل از:
Jean During, *Islam, le combat mystique*, Paris, 1975, pp. 319-322.

معجزه‌ی نجات دادن بیماران که در اناجیل، و در ابیات ما نیز به عنوان «معجز عیسوی»، بارها از آن یاد شده، از زبان ذوالنون در **تذکرةالاولیاء** به عنوان کرامت آمده است. او می‌گوید که در کوهی قومی مبتلایان دیده که به دیدار عابدی رفته بودند. ذوالنون در وصف عابد شنید که او در صومعه زندگی می‌کند و «هر سال یک بار بیرون آید، و دم خویش بدیشان دمد و همه شفا یابند». ذوالنون می‌گوید به چشم خود عابد را دید که: «به چشم شفقت بدیشان نگریست و دمی در ایشان دمید، در حال همه شفا یافتند». چون عابد خواست به درون صومعه رود ذوالنون دامنش گرفت و از او خواست که همان‌طور که علاج ظاهر بیماران کرده، درون او را نیز شفا دهد. عابد به او پاسخ داد که دست بردارد که خدای نبیند که او دامن غیر گرفته است (۱۴۰). درباره‌ی عبداللّه بن مبارک نیز آمده: «روزی می‌گذشت. نابینایی را گفتند که عبداللّه بن مبارک می‌آید، هر چه بایدت بخواه. نابینا گفت: توقف کن، یا عبداللّه. عبداللّه بایستاد. گفت: دعا کن تا حق تعالی چشم به من باز دهد. عبداللّه سر در پیش افکند و دعا کرد. در حال بینا شد» (۲۱۲).

شماری از کرامت‌های دیگر پارسایان در **تذکرةالاولیاء** یادآور معجزه‌های مسیح است. حکایت راه سپردن بر روی آب که بارها در کتاب به صوفیان نسبت داده شده، یکی از آن‌هاست. مسیح بر آب می‌رفت، و این از معجزه‌های او بود: «اما کشتی در آن وقت در میان دریا به سبب باد مخالف که می‌وزید به امواج گرفتار بود. در پاس چهارم از شب عیسی بر دریا خرامیده به سوی ایشان روانه گردید»،[۱۶] و: «پس نزدیک پاس چهارم از شب بر دریا خرامان شده به نزد ایشان آمد و خواست از ایشان بگذرد. اما چون او را بر دریا خرامان دیدند تصور نمودند که این خیالی است پس فریاد برآوردند»،[۱۷] و باز: «دریا به واسطه‌ی وزیدن باد شدید به تلاطم آمد... عیسی را دیدند که بر روی دریا خرامان شده نزدیک کشتی می‌آید،

---

۱۶ **انجیل متّی،** ۲۵/۱۴ در: **کتاب مقدس،** لندن، ۱۹۰۴ م، ص ۳۴.

۱۷ **انجیل مرقس،** ۴۸/۶ در: **پیشین،** ص ۶۴.

پس ترسیدند».[۱۸] از میان پارسایان، مالک دینار چون خرج سفر دریایی نداشت، ملوانان او را کتک زدند و بی‌هوش شد. ماهیان دریا آمدند و هر یک دیناری در دهان داشتند و بر او عرضه کردند: «از یکی دیناری بگرفت و به ایشان داد. چون چنین دیدند در پای او افتادند. و او پای از کشتی بیرون نهاد و بر روی آب برفت و ناپیدا شد» (۴۹). پارسای دیگر، حبیب عجمی کنار دجله به استاد و مرادش حسن بصری می‌گوید: «کارها از خدا بین، و پای بر آب نه و بگذر. این گفت و پس پای بر آب نهاد و برفت» (۶۳). بشر حافی نیز از آب دجله برفت و «پیشِ معروف شد و سخن‌ها گفتند تا سحر، پس بازگشت و همچنان بر آب بگذشت». شاهد ماجرا احمدالمطیّب می‌گوید: «من در پایش افتادم و گفتم: مرا دعا کن. دعا کرد و گفت: آشکار مکن. تا زنده بود با کس نگفتم» (۱۳۱). بشر حافی نگفته بود پس از من بگو، امر کرده بود: «آشکار مکن». پس چرا وقتی او درگذشت احمد راز کرامتش را فاش کرد؟ پنهان کار دیگر سهل بن عبدالله بود که درباره‌اش می‌گفتند بر آب راه می‌رود، و قدمش تر نمی‌شود. خود همواره این راز را پنهان می‌کرد، و چون بسیار اصرار می‌کردند می‌گفت از موذن مسجد بپرسید که او مردی راست‌گوست. موذن نیز می‌گفت: «من این ندانم، لکن در این روزها در حوضی در آمد تا غسلی آرد. در حوض افتاد که اگر من نبودمی در آن جا بمردی» (۳۰۹-۳۰۸). پارسایانی دیگر این گونه کرامت‌ها را آشکار می‌کردند. شافعی «سجاده بر دوش انداخت، و بر روی آب برفت، و سجاده بر روی آب انداخت، و گفت: هر که با ما بحث می‌کند اینجا آید»، ترسایان چون این بدیدند جمله مسلمان شدند (۲۵۳)، ترسایان معجزه‌ای از یار آشنا را بازدیده بودند. کرامتی که شیخی پنهان می‌کرد، و پارسایی بدان می‌نازید، از نگاه پیری دیگر، بایزید، یکسر بی‌اهمیت بود، او می‌گفت: «چوب پاره‌ای نیز بر آب برود» (۲۰۰).

گذشته از کرامت‌هایی که پیرانِ عطار را به نمونه‌ی عیسی مسیح

---

۱۸ **انجیل یوحنا**، ۱۹/۶ در: **پیشین**، ص ۱۵۴.

نزدیک می‌کند، گاه کلام آنان رنگ گفته‌های آن پیامبر را به خود می‌گیرد. در **تذکرةالاولیاء** در مورد حسن بصری چنین آمده که: «چون از منبر فرو آمدی تنی چند را از این طایفه بازگرفتی، گفتی: هاتوا ننشرالنور، بیایید تا نور را منتشر کنیم» (۴۲). این گفته از یک سو یادآور کلام عیسی است که گفته بود: «من نور عالم هستم»،[۱۹] و درباره‌اش آمده که: «او برای شهادت آمد تا بر نور شهادت دهد»،[۲۰] و به یارانش نصیحت کرده بود که: «بگذارید نور شما بر مردم بتابد».[۲۱] از سوی دیگر، می‌توان ریشه‌ی گفته‌ی حسن بصری را در **قرآن مجید** یافت که در سوره‌ی نور آمده: «اللّه نورالسّموات و الارض»، یعنی «خدا نور آسمان‌ها و زمین است»[۲۲]، و شاید حسن از یارانش می‌خواست تا با هم بروند، و خبری از این نور در جهان منتشر کنند. نمونه‌ای دیگر از همانندی کلام پارسایان با گفته‌های عیسی مسیح روایت هرم بن حیّان است که چون کنار فرات اویس قرنی را یافت، از مشاهده‌ی ضعیفی حال آن پیر به گریه افتاد. اویس نیز گریست، پس او را به نام خواند و از نام پدرش نیز یاد کرد، و پرسید: «چگونه‌ای؟ و تو را که راه‌نمود به من؟ گفتم: نام من و پدر من چگونه دانستی؟ و مرا چون شناختی، هرگز مرا نادیده؟ گفت: نبانب العلیم الخبیر. آن که هیچ چیز از علم او بیرون نیست، مرا خبر داد، و روح من روح تو را بشناخت، که روح مومنان با یکدیگر آشنا باشد» (۲۴). در عبارت آخر آسان می‌توان زنگ کلام مسیح را بازیافت.

یکی دیگر از همانندی‌های کنش اولیاء با عیسی مسیح تلاش آنان است در گرفتن رضای خالق بر بخشیدن همه‌ی مخلوق. اویس قرنی چون مرقع پیامبر را از خلیفه‌ی دوم گرفت: «روی بر خاک نهاد و گفت: الهی! این مرقع در نپوشم تا همه امت محمد را به من بخشی... رسول و فاروق و

---

۱۹ **انجیل یوحنا**، ۱۲/۳ در: **پیشین**، ص ۱۴۷.

۲۰ **انجیل یوحنا**، ۷/۱ در: **پیشین**، ص ۱۴۳.

۲۱ **انجیل متّی**، ۱۶/۵ در: **پیشین**، ص ۶.

۲۲ **سوره‌ی نور**، آیه‌ی ۳۵ در: **قرآن مجید**، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۳۵۵.

مرتضی کار خود کردند، اکنون کار تو مانده است» (۲۲). در روایت عطار آمده که هاتفی آواز می‌دهد: «چندینی به تو بخشیدیم»، و او می‌گفت که: همه را می‌خواهم. اگر اویس شفاعت امت محمدی را می‌کرد، دیدیم صوفیانی دیگر بودند که شفاعت همه‌ی گناهکاران را از هر دین و مذهب، آن هم در آستانه‌ی دوزخ می‌کردند و التماس داشتند که آن‌ها را به جای دیگران به دوزخ برند. این بازخرید گناهان که نمونه‌های دیگری نیز در نوشته‌های برجسته‌ی عرفانی ما دارد، شاید ریشه در باور مسیحیان داشته باشد که عیسی آمده بود تا با رنج و درد خود روی صلیب گناه ما همه را بازخرد. ترک دنیا از یک سو، و دوست داشتن مردمان و شفقت آوردن بر ایشان از سوی دیگر، دو نکته‌ی مرکزی است در شباهت صوفیانِ عطار با مسیح. سمنون که می‌گوید: «محبت اصل و قاعده‌ی راه خداست و احوال و مقامات همه با نسبت به محبت بازی‌اند» (۵۱۰)، گویی یکی از مهمترین درس‌های مسیح را باز می‌گوید. در **انجیل متّی** از محبت به همسایه،[۲۳] و محبت به دشمنان،[۲۴] یاد شده و در **انجیل یوحنا** آمده: «این است حکم من که یکدیگر را محبت نمایید، هم‌چنان که شما را محبت نمودم»،[۲۵] همان‌طور که دلبستگی یا شفقت پارسایان به مردمان یکی از نتیجه‌های عشق آنان به خداست، در **انجیل متّی** نیز می‌خوانیم که محبت به دیگران در پی عشق به خدا می‌آید، و نمی‌تواند بیش از عشق به مسیح باشد.[۲۶]

همانندی باورهای صوفیان با اندیشه‌ها و مکاشفه‌های عارفان مسیحی هر چه هم جذاب باشد، همواره سایه‌ای از تعلق خاطر بی‌قید و شرط پارسایان به دین و پیامبر خودشان آن را می‌پوشاند. در مورد نکته‌ی دیگر بحث ما یعنی شباهت‌های آیین پارسایی با رهبانیت بودایی نیز البته این

---

۲۳ **انجیل متّی**، ۱۹/۱۹ در: **پیشین**، ص ۳۲.
۲۴ **انجیل متّی**، ۴۴/۵ در: **پیشین**، ص ۷.
۲۵ **انجیل یوحنا**، ۱۲/۱۵ و نیز ۱۷/۱۵ در: **پیشین**، ص ۱۷۴ و ص ۱۷۵.
۲۶ **انجیل متّی**، ۳۷/۱۰ در: **پیشین**، ص ۱۶.

نکته وجود دارد، اما عاملی در میان است که بدان همانندی آشکارگی و قدرتی بیشتر می‌بخشد. صوفیان در دل کندن مطلق از جهان و بی‌اعتنایی نسبت به امور زندگی هرروزه، خویشی نزدیک‌تر از راهبان بودایی نداشتند. برخی از نویسندگان در بیان این شباهت چندان پیش رفته‌اند که حتی واژه‌ی صوفی را همان «جوکی» دانسته‌اند. عطار اما، ریشه‌ی «صوفی» را در صوف یا جامه‌ی پشمین خشن دانسته، و از قول ابن خفیف نوشته: «صوفی آن است که صوف پوشد بر صفا» (۵۷۷)، و از محمدبن واسع یاد می‌کند که چون از او پرسیدند چرا صوف پوشیده، پاسخ داده بود: «خواهم که بگویم از زهد، اما بر خود ثنا گفته باشم. و اگر گویم از درویشی از خدای عز و جل گله کرده باشم» (۵۸). راست است که پیامبر اسلام و بزرگان این دین در مذمت دلبستگی افراطی و نامعقول به دنیا بسیار سخن گفته بودند، اما هرگز ضرورت دل کندن مطلق از جهان و نعمت‌های خدا را توصیه نکرده بودند. توجه به زندگی و آموزه‌های خود آنان نیز نشان می‌داد که اصلاح امور زندگی فردی و اجتماعی را در مد نظر داشتند، و فروع دین‌شان از مسائل سیاست، قانون و حکومت تاجزیی‌ترین امور زندگی هرروزه را از نظر دور نمی‌داشت. شاید بتوان گفت که در بهترین حالت ایجاد تعادلی میان اجرای تعهدهای زندگی اجتماعی با امور ایمانی و زهد فردی مورد نظر متفکران مسلمان بود. میان این دیدگاه مصلحت‌گرا و عمل‌گرا با آن دل کندن مطلق از جهان که صوفیان پیشنهاد می‌کردند همراهی دشوار ایجاد می‌شود. چگونه می‌توان چون برخی از عارفان جهان را ظرف نجاست دانست، و در عین حال بهبود تدریجی یا کلی آن را خواهان بود؟ نمونه‌ی عالی ریاضت‌کشی و زندگی راهبانه، و ایجاد سد و مانع بر ظهور خواست‌ها، شهوت‌ها و غرایز در آیین راهبان بودایی یافت می‌شود که این روش را یگانه «راه سعادت» می‌دانستند.

مهمترین شباهت میان آیین صوفیان و راه بودا، در برداشتی یافتنی است که پیروان این دو آیین از جنبه‌ی اخلاقی کار خود دارند. در **تذکرةالاولیاء** از قول ابوالحسن نوری آمده: «تصوف نه علوم است، و نه

رسوم، لیکن اخلاقی است» (۴۷۳)، و عطار این گفته را چنین تاویل می‌کند: «یعنی اگر رسم بودی به مجاهده به دست آمدی، و اگر علم بودی به تعلیم حاصل شدی، بل که اخلاقی است که: تَخَلَقوا باخلاق اللّه، و به خُلق خدای بیرون آمدن نه به رسوم دست دهد و نه به علوم». عطار در اثبات درستی تفسیر خود نقلی دیگر از ابوالحسن نوری می آورد: «تصوف آزادی است، و جوانمردی و ترک تکلف و سخاوت» (۴۷۴) . چون به نکته‌های بالا دقت کنیم اساس اخلاقیِ آیین راهبانه‌ی بودا را به یاد می‌آوریم، و متوجه می‌شویم که تصوف از نگاه صوفیانِ عطار راه درست شناخت امر مقدس و مطلق است، و درست به همین دلیل روشی یا پیشنهادی است برای دگرگونگی جانِ آدمی، و همین سبب می‌شود تا سخن صوفیانه را در مرز سخن اخلاقی و سخن خداشناسانه جای دهیم.

با توجه به وزنه‌ی سنگین تعالیم اخلاقی، همانندی تلاش‌های صوفیان در تزکیه‌ی نفس با ریاضت‌های بوداییان معنا می‌یابد. عیسی بسطامی نقل کرده که بایزید بسطامی سیزده سال روزه‌ی سکوت داشت (۱۶۶). در **تذکرة‌الاولیاء** می‌خوانیم که یوسف بن الحسین برای دیدار ذوالنون به مصر رفت، و او را در مسجدی یافت، سلام گفت و پاسخ گرفت. یک سال در گوشه‌ی مسجد برابر ذوالنون نشسته بود و شهامت به زبان آوردن کلامی را نداشت، تا سرانجام ذوالنون پرسید: «این جوان از کجاست؟» و جوان پاسخ داد: «از ری». باز یک سال خاموشی میان آنان حاکم شد، تا ذوالنون پرسید: «این جوان به چه کار آمده است؟» و شنید: «به زیارت شما»، پرسید: «به چه حاجت آمده است؟» و شنید: «بدان آمده‌ام که اسم اعظم در من آموزی». باز یک سال دیگر میان آنان کلامی رد و بدل نشد (۳۸۴-۳۸۳). نمی‌دانم در میان این پرحرفی‌ها کجا مجال تعمق و ریاضت داشتند!

زندگی ابراهیم ادهم چنان که در **تذکرة‌الاولیاء** آمده، شباهت زیادی با زندگی بودا دارد. ابراهیم پادشاه بلخ بود «و در وقت پادشاهی عالمی زیر فرمان داشت» (۱۰۳). شبی صدایی بر بام قصر شنید، پرسید:

کیست؟ شنید: «آشنایم، شتر گم کرده‌ام». ابراهیم گفت: «ای نادان! شتر بر بام می‌جویی؟» شنید: «ای غافل! تو خدای را بر تخت زرین و در جامه‌ی اطلس می‌جویی، شتر را بر بام جستن از آن عجیب‌تر باشد؟» (۱۰۳). با شنیدن این کلام، ابراهیم دگرگون شد، سلطنت را رها کرد و به راه پارسایان رفت. البته عطار درباره‌ی مکاشفه‌ی ابراهیم از حقیقت باطن حکایت‌های دیگری نیز بازگو می‌کند که همه به همان نتیجه‌ای می‌رسند که در شرح زندگی بودا نیز آمده است.[۲۷] یکی از این روایت‌ها بیان کلام آهویی است که ابراهیم در پی شکار او بود. آهو که می‌گریخت، ناگاه ایستاد و گفت: «مرا به صید تو فرستاده‌اند و نه تو را به صید من. تو مرا صید نتوانی کرد. تو را از برای این آفریده‌اند که بیچاره‌ای را به تیر زنی و صید کنی؟ هیچ کار دیگری نداری؟» (۱۰۴). برای ما خوانندگان، زیبایی این زبان روان گفتاری کار خود را می‌کند، اما کار آن پادشاه از جای دیگری ساخته می‌شود: «... آنجا تمام شد و ملکوت بر او گشودند». ابراهیم قبای خود را با نمد شبانی که روزی غلام او بود عوض کرد، و «بعد از آن پیاده در کوه‌ها و بیابان‌ها می‌گشت و بر گناهان می‌گریست». چون به مرو رسید نابینایی را که از پلی افتاده بود به دعایی در هوا معلق نگه داشت، تا مردمان او را بالا کشیدند.

همانندی ابراهیم ریاضت‌کش با بودا بسیار است. ابراهیم شبی سرد، در غار خود بود، وقت سحر: «بیم بود که از سرما هلاک شود. مگر به خاطرش آمد که آتشی بایستی یا پوستینی. هم در آن ساعت پوستینی پشت او گرم کرد، تا در خواب شد. چون از خواب بیدار شد، روز روشن شده بود، و او گرم برآمده. بگریست ــ و آن پوستین اژدهایی بود با دو چشم، چون دو قدح عظیم» (۱۰۵). ابراهیم یگانه عارفی نیست که اژدهای بودا از او حمایت کرده: «نقل است که مالک در سایه‌ی دیواری خفته بود. ماری، شاخی نرگس در دهان گرفته بود، و او را باد می‌کرد» (۵۰). شاه ماران بود که چون

---

27 *Buddhist Scriptures*, tra. Edward. Conze, London, 1959, pp. 39-40.

بودا زیر درخت مچلنده نشسته بود، کنار او رفت و از او پاسداری کرد.[۲۸]

نویسندگانی (چون داراشکوه در **مجمع‌البحرین**) باور دارند که شطح «اناالحق» حلاج نیز برگرفته از شطح عارفان هندوست که می‌گفتند. «اهم برهماسمی»، یعنی «من برهما هستم».[۲۹] داراشکوه خود کتابی به نام **سفینه‌الاولیاء** داشت در شرح زندگی، گفته‌ها و کرامات مشایخ مسلمان، و سخت دل‌بسته‌ی کتاب عطار بود. کتاب **مجمع‌البحرین** نشان می‌دهد که او با خداشناسی تطبیقی آشنا بود و سخن گزاف نمی‌گفت. می‌توان میان شطح حلاج و «من برهمایم» همانندی‌ها یافت. آیا حلاجی که اسرار هویدا می‌کرد به نیروانا یا حقیقت رسید؟ پاسخ عطار را در نمونه‌ی متن می‌خوانید، می‌بینید که حلاج نیک و آسان از این دنیا گذشته بود، او همچون بودا بود که می‌گفت: «من نیز از جهان گذشته‌ام و بدان آلوده نشده‌ام».[۳۰] بودایی که دنیا را مکان رنج و اندوه می‌شناخت، و هر بهره‌وری از نعمت‌های دنیا را زشت می‌دانست. پارسایان ما نیز این آموزه را به گوش جان می‌شنیدند.[۳۱] محمدبن واسع گفته بود: «خنک آن که بامداد گرسنه خیزد، و شبانگاه گرسنه خسبد» (۵۷). قصابی به ابوحارم مکی نصیحت می‌کرد تا گوشت بخورد: «استخوان‌های پهلوت پدید آمده است. گفت: کرمانِ گور را این قدر بس است» (۶۷). مالک دینار یک بار آرزوی گوشت کرد و هر چه با خود جنگید باز میل او را ترک نکرد. پس: «به دکان رواسی رفت و سه پاچه خرید و در آستین نهاد و برفت... چون به موضعی خالی رسید پاچه از آستین بیرون آورد و سه بار ببویید و گفت:

---

۲۸ ع. پاشایی، **بودا، گزارش کانون پالی**، تهران، ۱۳۶۱، ص ۱۲۸.

۲۹ داراشکوه، **مجمع‌البحرین**، تصحیح دکتر سید محمدرضا جلالی نایینی، تهران، ۱۳۶۶، ص دوازده.

۳۰ **پیشین**، ص ۱۰۳.

۳۱ درباره‌ی تاثیر بوداییان و پیروان دیگر ادیان هندی بر پارسایان بیشتر نوشته شده است، تا درمورد تاثیر سخن عارفانه‌ی ما بر هندوئیسم. بنگرید به فصل هجدهم کتاب زیر:

Kshiti Mohan Sen, *Hinduism*, London, 1984, pp. 97-103.

«ای نفس! بیش از این به تو نرسد. آن نان و پاچه به درویش داد و گفت: ای تن ضعیف من! این همه رنج که بر تو می‌نهم نه از دشمنی است. لکن روزی چند صبر کن، باشد که این محنت به سر آید و در نعمتی افتی که هرگز آن را زوال نباشد» (۵۲). اگر خیال و آرزوی آن نعمت نبود صبر می‌کرد؟ راهب بودایی کمتر به دنیای دیگر می‌اندیشید، جان کلامش اینجا بود که این دنیا را نمی‌خواست. مالک، اما، اگر این دنیا را نمی‌خواهد به عشق آن دنیاست، یعنی باز در پی چیزی است. از زبان رابعه بشنویم: «گفتند: از کجا می‌آیی؟ گفت: از آن جهان. گفتند: کجا خواهی رفت؟ گفت: بدان جهان. گفتند: بدین جهان چه می‌کنی؟ گفت: افسوس می‌دارم. گفتند: چگونه؟ گفت: نان این جهان می‌خورم و کار آن جهان می‌کنم» (۸۰). حقارت این دنیا را تنها از قیاس با آرزوی آن جهان می‌توان دانست ابوحازم می‌گوید: «روز قیامت بنده‌ای که دنیا دوست داشته بود، و [هر چند] جمله طاعات به کلی به جای آورده بُوَد، بر سر جمع برپای کنند که بنگرید که این بنده‌ای است که آنچه خدای تعالی آن را حقیر داشته است و بینداخته، او برگرفته است و عزیز داشته» (۶۷). شاید تند رفته باشم، شاید نه چشم داشت نعمت‌های آن دنیا، بل عشق به فرمان بودن انگیزش اصلی صوفیان باشد. فضیل عیاض این عشق را چنین ساده و زیبا بیان کرده: «الهی تو مرا گرسنه می‌داری، مرا و عیال مرا برهنه می‌داری، و مرا به شب چراغ نمی‌دهی ــ و تو این با دوستان خویش کنی ــ به کدام منزلت فضیل این دولت یافت؟» (۱۰۰)، سخن عشق و سرسپردگی که به میان آید، حرص و طمع ــ چه به آن دنیا و چه به این دنیا ــ که از میان برود، همانندی کار صوفی با راهبان آسیای دور، سالکان راه (تائو)، وپیروان بودا آشکارتر می‌شود. درآیین بودا، دل کندن از دنیا سبب رهایی جان در همین دنیاست. ساما سامبودی یااشراق جز از راه «نخواستن دنیا» ممکن نمی‌شود، دنیایی که لذاتش به گونه‌ای دروغین برآوردن کام می‌نماید: «اما جهان به کامرانی سرسپرده است.از کام خوش است. افسون شده‌ی کام است».[۳۲] دریغم

---

۳۲ نیانه‌تی لوکا، **سخن بودا**، ترجمه‌ی ع. پاشایی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۲۶.

می‌آید سخن که به اینجا رسیده از واپسین گفته‌ی بودا یاد نکنم: «وقتی آناندا متوجه شد که بودا در آستانه‌ی مرگ است به درون خانه‌ای رفت، و به چارچوب در تکیه داد، و زار زار گریست. بودا، آناندا را پیش خود فرا خواند، و به او گفت: «عزا مگیر. گریه مکن. نگفتمت که ما از هر آنچه عزیز است و دوست‌داشتنی جدا شده‌ایم، دور افتاده‌ایم، بریده‌ایم؟ تو دیرگاهی است که با عشق، با مساعدت، با شعف، با صمیمیت، و بی‌هیچ مضایقه‌ای، با تمام تن، با تمام زبان و با تمام فکر به من خدمت کرده‌ای. خودت هم خوب پیش آمده‌ای. آناندا. پس به کارت ادامه بده که خواهی دید خیلی زود به رهایی خواهی رسید».[۳۳]

هدف از برشمردن همانندی‌های آیین تصوف و رهبانیت بودایی طرح و ابداع نظریه‌ای در مورد نسبت تاریخی آن‌ها نیست. در این زمینه، سر جمعِ داده‌ها و اسناد تاریخی موجود برای نظریه‌پردازی بسیار اندک و نابسَنده است.[۳۴] هدف، فقط یادآوری شباهتی است آسان‌یاب و آشکار، که به گوهر رمزآمیز و عرفانی دو آیین باز می‌گردد، و شاید بتواند نکته‌هایی را روشن کند. باورهای صوفیان، آموزه‌های بودایی ـ و چنان که جلوتر خواهیم دید تعالیم ادیان هندی دیگر حتی بیش از درس‌های بودا ـ راهی مستقل از مسیر عقل استدلالی، خرد فلسفی و «خردباوری» را طی می‌کنند، تکیه بر ریاضت و ضرورت قطعی دل کندن از جهان دارند، و می‌کوشند تا موجب «دل‌آگاهی» و از این جا رستگاریِ سالک شوند. از این روست که برخی شباهت‌های ناگزیر با هم پیدا می‌کنند. نکته این جاست که از پژوهش این شباهت‌ها نباید آسان گذشت، زیرا بررسی

---

۳۳ مایکل کریدز، **بودا**، ترجمه‌ی علی‌محمد حق‌شناس، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۵۹.

۳۴ نمونه‌ای از کوشش ناموفق در این راه تلاش زاهنر است، که در نمایش تاثیرپذیری صوفیان (خاصه بایزید بسطامی) از آیین ودانتای هندیان کتابی نوشته است:

R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, London, 1960.

نقدی بر کار زاهنر، خاصه در تشریح خطاهای تاریخی آن نوشته‌ی آربری است:

A. J. Arbery, "Bistamiana"' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 25, 1962, pp. 28-37.

تطبیقی نظام‌های اندیشه، و از آن میان انواع سخن عرفانی، همواره می‌تواند راه‌گشای درک نکته‌های تازه‌ای باشد. درست به همین دلیل است که شباهت آیین پارسایی صوفیان را با دیگر باورهای دینی و رمزآمیز و عرفانی هندی مورد بحث قرار می‌دهیم، یا از همانندی‌های آن آیین‌ها و باورها با عرفان مسیحی یاد می‌کنیم، و در همان حال می‌کوشیم تا فاصله و تمایز آن‌ها را با یکدیگر دریابیم. به گمان من می‌شود میان آیین پارسایی با آموزه‌های «یوگاسوترا» که نتیجه‌ی بحث‌های پاتانجالیِ زبان‌شناس بود، نزدیکی‌هایی یافت. **یوگاسوترا** که به معنای «قطعه‌های یوگا»ست، از جمله‌های کوتاه شطح‌مانندی شکل گرفته، و از این نظر نیز به شیوه‌ی صوفیان در کاربرد زبان نزدیک است. متن **یوگاسوترا** تا حدودی از سنت ودایی جداست، و بر پایه‌ی پیشنهادی از دیدگاه نظری بسیار ساده و از نظر عملی بسیار دشوار استوار است. رهایی و رستگاری را نتیجه‌ی دوره‌های طولانی تمرین و تعمق (Meditation) می‌داند. این «ورزش‌های» جسمی و روحی منجر به تزکیه‌ی نفس، و به دست آوردن تجربه‌های معنوی می‌شود. تعالیم **یوگاسوترا** گونه‌ی دیگری از کاربرد خرد را پیش می‌کشند، و تجربه‌ی ذهنی تازه‌ای را ممکن می‌کنند، و از همین رهگذر است که آیین پارسایی صوفیان مسلمان به آن‌ها نزدیک می‌شود. زیرا صوفیان نیز دل‌کندن از دنیا، تحمل روزه‌های طولانی، خاموشی و تنهایی و دوری از کسان و دوستان را برای دستیابی به سعادت معنوی توصیه می‌کنند. این همانندی آنجا بیشتر به چشم می‌آید که پیروان هر دو «مکتب»[۳۵] به «مراحل» گوناگون سلوک باور می‌آورند، و معتقد می‌شوند که در بالاترین حدِ کار خود به چیزی می‌رسند که عارفان «خلوص دل» می‌نامند و راهبان هندو «سامادی» می‌خوانند. در این مرحله‌ی نهایی اشراق، آنان جذب گوهر یکتایی می‌شوند که سرچشمه‌ی همه‌ی پاکی‌هاست، و یکی آن را خدا می‌خواند، و دیگری هماهنگی و

---

۳۵ واژگان «مکتب» یا «نظام اندیشه» را برای سهولت فهم مطلب به کار برده‌ام، و قبول دارم که در این بحث ما، اصطلاح‌هایی چندان دقیق نیستند.

هم‌نوایی‌اش می‌داند. این گونه، فنای عارف با یوگا یا «ارتباط والا»ی جوکی یکی می‌شود، یا دستِ‌کم به یک معنا می‌آید.[۳۶]

اگر به مساله‌ی مهم نسبت میان خرد و ایمان دقت کنیم ـ که آشکارا در مرکز بحث عارفان ما قرار داشت، و فیلسوفان و اهل کلام ما نیز بدان بسیار اندیشیده بودند ـ شاهد نزدیکی باز هم بیشتر پیروان **یوگاسوترا** و پیرانِ پارسا می‌شویم، و فاصله‌ای میان آیین بودایی با عرفان اسلامی ـ ایرانی می‌یابیم که تاکنون از نظرمان دور مانده بود. پیروان **یوگاسوترا** از یک نظر با پیروان بودا تفاوت دارند. دسته‌ی نخست کمتر به استدلال عقلی می‌پردازند، و بنیان آموزه‌های ایشان «تصویری» است. آنان استفاده از عقل را ابزار و روشی درست برای رسیدن به رهایی نمی‌شناسند، و ریاضت‌ها و خاموشی‌ها را ـ که از چشم عاقلان بیهوده می‌نمایند ـ در حکم واکنش صحیح به تجلی امر مقدس می‌دانند. برخلاف آنان خود گوتاما بودا، و نیز بسیاری از پیروان او که در شکل‌گیری «آیین» نقش داشتند، تا حدودی به روش سقراطی بحث نزدیک می‌شوند. آنان همواره اهل بحث عقلانی و منطقی بودند، و می‌کوشیدند تا جدا از راه قلب و ریاضت و سلوک، که اعتبار آن را هیچ منکر نبودند، در را به روی منطق نیز نبندند.[۳۷] سخن آنان خردگراتر است، به زبان و منطق زبانی بیشتر توجه دارد، و در راه اقناع منطقی مخاطب بیشتر می‌کوشد. پارسایانِ ما ـ در نخستین مرحله‌ی تکامل سخن صوفیانه، که موردنظر عطار است، یعنی پیش از پیدایش سخن پیچیده و تا حدودی نظام‌مند عرفانی، و قبل از ظهور مکتب ابن عربی ـ به سخن دل که از زبان **یوگاسوترا** نیز شنیده می‌شود بیشتر نزدیک‌اند، و از میان ایشان جز معدودی انگشت‌شمار کسی در پی اثبات عقلانی کار خود برنمی‌آید. شرح دوری آن‌ها از

---

۳۶ بنگرید به مبحث «ساختار یوگاسوترا» در:

First Staal, *Exploring Mysticism*, London, 1980, pp. 90-95.

37 H. Nakamura, "Faith and Reason in Early Buddhism and Christianity", *Journal of Ecumenical Studies*, 10, 1973, pp. 30-50.

خردورزی و آنچه خود در یک کلام (که خالی از تحقیر هم نبود) «شغل فلسفی» می‌خواندند مشهور است، و من نیز در مبحث «علیه عقل» در فصل پیش از آن یاد کرده‌ام.

بحث، اما، اینجا بسته نمی‌شود. پارسایان از راهی دیگر ــ راهی که به راستی برای خود آنان نیز نامنتظر بود ــ به گونه‌ای اندیشه عقلی می‌رسیدند، و از جایی خردورزی را آغاز می‌کردند. آنان درست از همان نقطه به بودا نزدیک می‌شدند. ترسی، یا دقیق‌تر بگویم، دلهره‌ای دل آنان را می‌لرزاند. دغدغه‌ای که هم موجب دوری‌شان از دنیا می‌شد، و هم در اوج بندگی و خلوص همچنان دل‌نگرانشان می‌کرد: در برابر نیروی متعالی مقهور و بنده بودند. خود را اسیر بازی تقدیری مقتدر و مکار می‌یافتند. مسوولیتی سنگین داشتند، بی‌آن که چندان مختار باشند. هماره از خود می‌پرسیدند که چه گناهی مرتکب شده‌اند، و بدتر از همه پرسشی دل آنان را می‌لرزاند: «آیا ایمان من ایمان هست؟». این همان پرسشی است که سفیان ثوری را در سفرش به مکه می‌لرزاند و مدام به گریه می‌انداخت (۲۲۶). این همان دلهره‌ای است که بودا نیز با آن به خوبی آشنا بود، و علیه آن با تفکر و تعمق می‌جنگید. این دغدغه‌ای است که از اندیشه سرچشمه می‌گیرد، از دقت منطقی به کنش‌ها، خواست‌ها و ریشه‌های فکرها. ابزار پیروزی بر آن نیز به نوعی خاص خردورزانه است. اینجا پیروزی در حکم رسیدن به «خردورزی تازه‌ای» است.[۳۸] این هراسی است که عارفان مسیحی نیز با آن خوب آشنا بودند. قدیسه ترز آویلیایی از «تقدیر مقدس و هراس‌آور» یاد می‌کرد، و مایستر اکهارت از «شب ظلمانی روح» می‌گفت... مارتین هیدگر شاید با توجه به همین عارف بود که می‌نوشت: ما در «شب جهانیِ فراموشی هستی» (Weltnacht der Seinsvergessnheit) به سر می‌بریم. از آن هنگام که ما آغاز بدان کنیم که تجربه‌ی دلهره و دغدغه‌ی هستی را بشناسیم، بدان نام

---

38 Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, New york, 1951, p 23.

دهیم، و حس، شور، خرد یا هر چیز دیگرش بخوانیم، آن تجربه تبدیل به تجربه‌ای «بنیادین» می‌شود، و می‌تواند ما را با هستی رویارو کند. درست از چنان لحظه‌ای است که تجربه‌ی دغدغه‌ی هستی راهگشای تفکر می‌شود.

۳. شکل دیگر عقل

راه بینانی که عطار از آنان با احترام یاد کرده «گونه‌ای دیگر» از کاربرد نیروی عقل را راهنمای کار خود قرار داده بودند، و با ایمان به شناخت شهودی از منطق و خرد استدلالی دور شده بودند. کارهای آنان بنا به ملاک عادی، یعنی با معیارهای عقل معاش و خرد ابزاری درست نبود، ولی با معیارهایی که خود بدان‌ها باور داشتند ـ و بیشتر هرگونه توضیح درباره‌ی آن‌ها را نیز زائد می‌دانستند ـ می‌خواند. از این رو، آن‌ها به چشم مردم عادی دانا و عاقل نمی‌آمدند و خود نیز با جسارت، شادی و افتخار هر نسبتی با این «عقل دوراندیش» را رد می‌کردند. در **کیمیای سعادت** امام غزالی حکایت زندانی کردن شبلی را به جرم دیوانگی آورده است، او به دوستانش که بی‌طاقتی می‌کردند گفته بود: «شما دوستان من نیستید، وگرنه صبر می‌کردید». این قصه با تفاوت‌هایی در مثنوی مولانا و نیز در پیوست **تذکرةالاولیاء** (۶۱۷) تکرار شده است. در پیوست این را نیز می‌خوانیم که شبلی «از جهال زمانه بسیار رنج کشید، و در رد و قبول و غوغای خلق بمانده بود، و پیوسته قصد او کردندی تا او را هلاک کنند» (۶۱۵). شرح دیوانه نمودن پارسایان در چشم مردمان در کتاب عطار نمونه‌های بسیار دارد. در نخستین آن‌ها، عطار از اویس قرنی می‌گوید. او عارفی بود که هر چند پیامبر او را هرگز ندیده بود، ولی از ایمان او خبر داشت و به یاران خود درباره‌ی او بسیار گفته بود. چون عمربن خطاب از مردی اهل قَرَن درباره‌ی اویس پرسید، چنین پاسخ گرفت: «او از آن حقیرتر است که امیرالمومنین او را طلب کند، دیوانه‌ای احمق است که از خلق وحشی باشد» (۲۱). آن مرد در توضیح کارهای اویس افزود: «در

آبادانی نیاید و با کس صحبت ندارد، و آنچه مردمان خورند نخورد، و غم و شادی نداند، چون مردمان بخندند او بگرید، و چون بگریند او بخندد» (۲۱). عمر همراه با علی‌بن‌ابی‌طالب برای دیدار اویس به یمن رفت. او را در حال نماز خواندن یافت که «فرشته‌ای را گماشته بود تا شتران وی می‌چرانید». مردمان از آنچه خلیفه می‌دید، بی‌خبر بودند، همان‌طور که از آنچه اویس می‌دید نیز خبر نداشتند، ولی بنا به ظاهر داوری می‌کردند، یکی را خلیفه و دیگری را دیوانه‌ی وحشی می‌شناختند. کارهای مردِ نخست با عقل هرروزه می‌خواند، پس بد او نمی‌گفتند، و احترامش می‌کردند. کارهای دومی نامتعارف بود، پس دیوانه‌اش می‌خواندند. از این‌رو اویس «به هر محلت که فرو رفتی، کودکان او را سنگ زدندی. او گفتی ساق‌های من باریک است، سنگ کوچکتر اندازید تا پای من خون‌آلود نشود و از نماز نمانم که مرا غم نماز است، و نه غم پای» (۲۸).

حسن بصری که خود در صف عارفانِ عطار از مقدمان است، درباره‌ی دیگر پارسایان می‌گوید: «اگر شما را چشم بر آن قوم افتادی همه در چشم شما دیوانه نمودندی، و اگر ایشان را بر شما اطلاع افتادی یکی از شما را مسلمان نگفتندی، که ایشان مقدمان بودند، بر اسبان راهوار رفتند، چون مرغ پرنده و باد، و ما بر خران پشت ریش مانده‌ایم» (۴۳). در این کلام کهن که «بر اسبان رهوار رفتند / چون مرغ پرنده و باد» زنگِ شعر امروز و خاصه کلام شاملو را می‌توان شنید. اما اینجا تامل نکنیم و به نکته‌ی خود بازگردیم. عطار در بیان حدیث این پارسایان که به چشم دیگر مردمان دیوانه می‌آمدند، چند بار یادآوری می‌کند: «بدین مجنون‌ها به چشم حقارت منگرید که ایشان را خلیفتان انبیاء گفتند» (۳۱۴)، و در **مصیبت‌نامه** می‌گوید: «قصه‌ی دیوانگان آزادگیست». خود او نیز در **منطق‌الطیر** آرزوی این گونه دیوانگی دارد: «خوش بود گستاخی دیوانگان». عطار که بارها از این گستاخی یاد کرده، می‌گفت که از روی ظاهر نمی‌شود تفاوت دیوانه را با دیده‌ور دانست، چرا که هر دو حتی در مقابل خداوند نیز جسور و گستاخ‌اند، و حرف‌ها می‌زنند که یکی از آن‌ها نیز از مردم عادی پذیرفته نیست. دیوانه ـ پارسا حتی می‌خواهد در کار

خدا ارزیابی کند، و اما و مگر آورد. جنید می‌گوید: «اهل انس در خلوت و مناجات چیزها گویند که نزدیک عام کفر نماید، و اگر عام آن را بشنوند ایشان را تکفیر کنند» (۴۴۳). اگر این همه سخن مناجات و خلوت انس است پس چرا چنین بر سر زبان‌ها افتد تا ما نامحرمان از آن‌ها باخبر شویم؟ چرا عطارِ ما این نسخه را می‌پیچد، و هیچ باک از افشای راز دیگران ندارد؟ مولانا پس از او گفته است: «وصیت می‌کنم یاران را که چون شما را عروسان معنی در باطن روی نماید و اسرار کشف گردد، هان و هان تا آن را به اغیار نگویید و شرح نکنید، و این سخن ما را که می‌شنوید به هر کس مگویید»، او در اثبات درستی حکم خود مثالی می‌آورد سخت جسمانی و عاشفانه: «تو را اگر شاهدی یا معشوقه‌ای به دست آید، و در خانه‌ی تو پنهان شود که مرا به کس منمای که من از آنِ توام هرگز روا باشد و سزد که او را در بازارها گردانی و هر کس را گویی که بیا و این خوب را ببین؟ آن معشوقه را هرگز این خوش آید؟»[39] این مثال و همانند دانستن اسرار باطنی با شاهد و معشوقه‌ی زمینی بسیار شگرف و از این‌رو زیباست.

اکنون به آشکارگی راز پارسایان خود برسیم. نخست آن که این رازبینان در مناجات و درد دل با خدا زبانی بر می‌گزیدند آزاد و گاه حتی بس گستاخ. رابعه که عطار از قول دیگر پیران درباره‌اش گفته: «به دنیا آمد و به آخرت شد که هرگز با حق تعالی گستاخی نکرد و هیچ نخواست، و نگفت که: مرا چنین دار و چنان کن» (۸۸)، گاه زبانی گستاخ داشت، ولی عطار این را جسارت نمی‌دانست، به گمان او جسارت و گستاخی، توقع داشتن از خداست، و نه کلامی در مقام قرب و دوستی گفتن. رابعه در آن مقام بود که می‌گفت: «بار خدایا! اگر فردا مرا به دوزخ کنی، من فریاد برآورم که تو را دوست داشته‌ام، با دوستان چنین کنند؟» (۸۷). او حتی گاه تهدید می‌کرد: «بار خدایا! اگر مرا فردای قیامت به دوزخ فرستی، سرّی

---

۳۹ مولانا جلال‌الدین محمد، **فیه‌مافیه**، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۵۸، صص ۷۱-۷۰.

آشکار کنم که دوزخ از من به هزارساله راه بگریزد» (۸۷). دو بزرگ از صوفیانِ عطار خود می‌پنداشتند که در تقسیم کار با خدا شرکت کرده‌اند، یکی محمد بن اسلم‌الطوسی بود که با امام هشتم شیعیان به خراسان آمده و چنان در آداب پارسایی پیش رفته بود که او را به زندان انداختند، و از او خواستند تا بگوید که قرآن مخلوق است و او نمی‌گفت. محمد طوسی هر آدینه «غسل کردی و سجاده بر دوش افکندی و عصا در دست گرفتی و به در زندان درآمدی، چون منع کردندی بازگشتی و گفتی: الهی! آنچه بر من بود کردم، اکنون تو دانی» (۲۸۷). دیگری ابوعثمان حیری بود که روزی جوانی قلاش را در راه دید که «می‌رفت و ربابی در دست داشت و سرمست. ناگاه ابوعثمان را بدید. موی در کلاه پنهان کرد و رباب در آستین کشید. پنداشت که شیخ احتساب خواهد کرد. ابوعثمان از روی شفقت نزدیک او شد و گفت: مترس، که برادران همه یکی باشند. جوان چون آب بدید توبه کرد و به خانقاه شد. شیخ غسلش فرمود و خرقه در وی پوشید و سر برآورد و گفت: الهی! من از آن خود کردم. باقی تو را می‌باید. در ساعت واقعه‌ی مردان به وی فرو آمد، چنان که ابوعثمان در آن واقعه متحیر شد» (۳۷۹-۳۷۸).

باری، این پیران که کار خود می‌کنند و گستاخانه باقی را کار خدا می‌دانند، و از شدت محبت و دوستی جای تعارف باقی نمی‌گذارند، گاه نیز حرف‌ها بر زبان می‌آورند که از کفر دور نیست. جنید می‌گوید: «این قومی باشند که بر خدای عزوجل ناز کنند و انس بدو گیرند و میان ایشان و خدای عزوجل حشمت برخاسته بُوَد. ایشان سخنان می‌گویند که نزدیک عامه شنیع باشد» (۴۲۷). خود جنید خاطره‌ای نقل می‌کند: «شبی در خواب دیدم که به حضرت خدای عزوجل ایستاده بودم. مرا فرمود که: از کجا می‌گویی این سخن؟ گفتم: آنچه می‌گویم حق می‌گویم. فرمود که صدقت، راست می‌گویی» (۴۲۸). یحیی بن معاذ نه در خواب بل در بیداری و وقت مناجاتش چنین جسور بود: «الهی! در جمله مال و ملک من جز گلیمی کهنه نیست، و با این همه اگر کسی از من بخواهد ــ اگر چه محتاجم ــ از او باز ندارم. تو را چندین هزار رحمت است و به ذره‌ای

محتاج نه‌ای و چندین درمانده‌ی رحم، از ایشان دریغ داشتن چون بود؟» (۳۷۳). این حرف‌ها هنوز از چون و چند منطقی خبر می‌دهند، اما گاه کار به تهدید نیز می‌کشد. ابوحفض حداد «چون به مکه رسید، جماعتی مساکین را دید، مضطر و فرومانده. خواست که در حق ایشان انعامی کند، گرم گشت و حالتی در وی ظاهر شد. دست فروکرد و سنگی برداشت و گفت: به عزت تو که اگر چیزی نمی‌دهی جمله قنادیل مسجد بشکنم. این بگفت و در طواف آمد. در حال یکی بیامد صرّه‌ای زر بیاورد و بدو داد تا به درویشان خرج کرد» (۳۹۶).

گاه این گستاخی‌ها با زبانی زیبا و شگفت‌آور بیان می‌شود. یحیی بن معاذ که پیش‌تر با او آشنا شدیم، در دعا می‌گوید: «الاهی! چنان که تو به کس نمانی، کارهای تو به کس نماند. هر کسی که مر کسی را دوست دارد همه راحت او خواهد. تو چون مر کسی را دوست داری بلا بر سر او بارانی» (۳۷۴). زبان گستاخ او را به زیبایی‌اش ببخشید، که گاه به زبان عبدالله انصاری می‌ماند که می‌گفت: «الهی! گفتی مکن و بر آن داشتی، و فرمودی بکن و نگذاشتی»، و می‌پرسید: «الهی! اگر ابلیس آدم را بدآموزی کرد، گندم آدم را که روزی کرد؟»،[۴۰] و باز: «الهی! همه آن کنی که خواهی از این مفلس بیچاره چه خواهی؟»[۴۱] اوج این گستاخی در گفته‌ی خرقانی در باب مربوط به او در پیوستِ **تذکرةالاولیاء** آمده است: «شبی نماز همی کرد، آواز شنود که: هان بوالحسنو! خواهی که آنچه از تو می‌دانم با خلق بگویم تا سنگسارت کنند؟ شیخ گفت: ای بار خدای! خواهی تا آنچه از رحمت تو می‌دانم و از کرم تو می‌بینم با خلق بگویم تا دیگر هیچ کس سجودت نکند؟ آواز آمد: نه از تو، نه از من» (۶۷۲).

روایت گستاخی دیوانگان و پارسایان به گذشته‌هایی بس دورتر از روزگار نگارش کتاب عطار باز می‌گردد. سرگذشت و حکایت‌های

---

۴۰ خواجه عبدالله انصاری، **سخنان پیر هرات**، به کوشش محمد جواد شریعت، تهران، ۱۳۶۱، ص ۱۵.

۴۱ **پیشین**، ص ۱۹.

شگفت‌آور «عقلاء مجانین» در فرهنگ اسلام بسیار آشناست.[۴۲] در فصل دهم کتاب **دریای جان** هلموت ریتر از گستاخی‌های دیوانگان با خداوند، و در فصل هشتم همان کتاب از «طبع و حال پارسایان» یاد شده، و یادآور چیزی است که میشل فوکو «سخن جنون» نامیده است. این سخنی است که بنیادش بیان غریزی است و شهامت در وارونه دیدن منطق. سخن پارسایان نیز از همین راه به سخن دیوانگان نزدیک می‌شود. گویی صوفی‌گری و دل کندن از دنیا، در اندوه به سر بردن و آرزوی جهانی دیگر داشتن، با جنون همانند است. در واقع هر دوی دیوانه و پارسا چیزی گم کرده‌اند و در پی آن می‌گردند. حکایتی را به یاد آوریم که عطار در **منطق‌الطیر** آورده، و بسیار زیباست: زنی بر سر گور دخترش می‌گریست، راه بینی از آنجا می‌گذشت، با دیدن عزای زن گفت که این مادر دستِ‌کم می‌داند که چه چیزی گم کرده، در حالی که منِ بی‌نوا حتی نمی‌دانم چه از کف داده‌ام یا در پی چه چیز باید باشم:

ریسمان عقل را سر گم شده‌ست   خانه‌ی پندار را در گم شده‌ست.[۴۳]

عطار در مثنوی‌های خود مدام به این راه‌بینانی که در خانه‌ی پندارشان را گم کرده‌اند اشاره می‌کند، و از شرح عشق سودایی آنان درس‌ها می‌گیرد. این حکایت‌ها با ظرافت گونه‌ی دیگر اندیشیدن را نشان می‌دهند. اندیشه‌ای که باز مهر خدا در آن جای دارد. دیوانگان عطار هر چند به زبان کفرها می‌گویند اما هماره دل با خدا دارند. در **الاهی‌نامه** حکایتی آمده که در آن کشف دین خدا با همین زبان گستاخ همراه شده: پسر جوان و محبوب مردی ترسا می‌میرد. پدر در میان گریه و ناله‌هاش اعتراف می‌کند که حق با مسلمانان است، و خدا را به یقین فرزندی نیست، چون اگر

---

۴۲ نگاه کنید به: ابوالقاسم حسن نیشابوری، «عقلاء مجانین»، **معارف**، ۲/۲، تهران، ۱۳۶۶ صص ۱۲۸-۳۹.

۴۳ فریدالدین عطار نیشابوری، **منطق الطیر**، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران، ۱۳۷۳، ص ۲۱۷.

فرزند می‌داشت درد او را می‌فهمید و پسر را چنین از او دور نمی‌کرد:

که گر او را یکی فرزند بودی به داغ من کجا خرسند بودی[۴۴]

شرح این نزدیکی با خدا همان قدر که نامتعارف است زیبا نیز هست. در **مصیبت‌نامه** دیوانه‌ای در پاسخ به کسی که از او می‌پرسد آیا خدا را می‌شناسد، می‌گوید: چطور ممکن است او را نشناسم، او بود که مرا از شهر و خانه‌ام آواره کرد، و این بلاها را به سر من آورد.[۴۵] در **اسرارنامه** آمده که چون دستار دیوانه‌ای را بیرون خانه‌ی کعبه می‌دزدند، می‌گوید: ایمنی خانه‌ات بر من معلوم شد، بیرون خانه دستارم را می‌برند و درون لابد سرم را. در قحطی مصر دیوانه‌ای سر به سوی آسمان برداشت و:

گفت ای دارنده‌ی دنیا و دین چون نداری رزق کمتر آفرین.[۴۶]

در **الاهی‌نامه** دیوانه‌ای از خدا می‌پرسد: از این کار خسته نشدی که از یک سو بیاوری و از سوی دیگر ببری؟ «دلت نگرفت یا رب ز آفریدن؟»[۴۷] در **مصیبت‌نامه** دیوانه‌ی دیگری با اشاره به همین نکته به خداوند می‌گوید که اگر دل تو از این کار نگرفته، باری دل من یکی که گرفته است.[۴۸] باز در **مصیبت‌نامه** دیوانه‌ای مناجات می‌کند که: من از تو چیزی نمی‌خواهم، فقط این زندگی را که به من داده‌ای پس بگیر، که هیچ نمی‌خواهمش. دیوانه‌ای دیگر چون دید که در گورستان مدام جنازه می‌آورند، گفت: اگر بخواهیم برای هر یک جداگانه نماز بخوانیم کار به درازا می‌کشد، پس تدبیر این است که یکباره چهار تکبیر بر این دنیا بخوانیم:

---

۴۴ فریدالدین عطار نیشابوری، **الهی‌نامه**، تصحیح هلموت ریتر، تهران، ۱۳۶۸، صص ۶۳-۶۲.

۴۵ فریدالدین عطار نیشابوری، **مصیبت‌نامه**، عبدالوهاب نورانی وصال، تهران، ۱۳۵۶، ص ۲۵۱.

۴۶ **منطق‌الطیر**، ص ۱۵۵.

۴۷ **الهی‌نامه**، ص ۱۷۹.

۴۸ **مصیبت‌نامه**، ص ۲۵۱.

بـر در هـر مـرده‌ای نـتوان نشست   چار تکبیری بکن بر هر چه هست[۴۹]

دیوانه‌ای دیگر شبی در مسجد ناله می‌کند که: خدایا، یا به من زر بده و یا سقف این مسجد را بر سرم خراب کن. ناگهان خاک گوشه‌ای از سقف مسجد می‌ریزد، دیوانه پا به فرار می‌گذارد و می‌گوید: بله، لابد تاوان آن را هم نخواهی پرداخت. داستانی دیگر در پیوست **تذکرةالاولیاء** آمده که گمان نمی‌رود نوشته‌ی عطار باشد، اما به عنوان متنی کهن جذاب است: «نقل است که یک بار شبلی به دیوانه‌ستان در شد. جوانی را دید در سلسله کشیده، چون ماه همی تافت. شبلی را گفت: تو را مردی روشن می‌بینم. از بهر خدا سحرگاهی سخن من با او بگوی که از خان و مانم برآوردی و در جهانم آواره کردی و از خویش و پیوندم جدا افکندی و در غربتم انداختی و گرسنه و برهنه بگذاشتی و عقلم ببردی و در زنجیر و بند گرانم کشیدی و رسوای خلقم کردی، جز دوستی تو چه گناه دارم؟ اگر وقت آمد دستی بر نه. چون شبلی بر در رسید جوان آواز داد که: ای شیخ! زنهار که هیچ نگویی که بدتر کند» (۶۲۷). در یکی از زیباترین داستان‌های دیوانگان، دیوانه‌ای در صحرا به خدا می‌گوید:

تـرا گـر دوست داری نـیست پـیشه   ولی مـن دوسـتت دارم هـمیشه،
ترا گرچه بود چـون مـن بسـی دوست   بـجز تـو مـن نـمی‌دارم کسـی دوست،
چگـونه گـویمت ای عـالم‌افـروز   که یک دم دوستی از من درآموز؟[۵۰]

در این زبان ساده و روان که تا آخرین حد ممکن به گفتار زندگی هرروزه‌ی ما نزدیک شده، زیباترین ابراز عشق به خدا را می‌توان یافت، بارها عارفانه‌تر و غمگین‌تر از آنچه در بیان و نثر مسجع و متکلف سرشناس‌ترین استادان پارسی‌گو آمده است. همین زبان یکه و زیباست که دل را بر این کفرگویان نرم می‌کند. بر دیوانگان ایرادی نیست، و عطار می‌گوید که «قلم از ایشان برداشته شده»، و نامه‌ی اعمال ایشان را

---

۴۹ **مصیبت‌نامه**، ص ۱۴۳.

۵۰ **الهی‌نامه**، ص ۱۶۸.

نمی‌نویسند. به گمانم نامه‌ی اعمال آن‌ها زیباتر از نامه‌ی عاقلان است. حیف که نمی‌نویسند، می‌شد نوشت و بعد بخشید. بخشش به هررو در حق آنان یقین است. هدهد در **مصیبت‌نامه** با اشاره به حضرت سلیمان می‌گوید که گاه اهلیت و محرم راز شدن زبانی گستاخ را ممکن می‌کند، و این گونه‌ای عذر تقصیرهاست. جایی دیگر در همین **مصیبت‌نامه** چنین آمده:

عـاقلان را شـرع تکـلیف آمـده‌ست　　　　بی‌دلان را عشق تشریف آمـده‌ست.

۴. ناسازه‌های سخن عرفانی

بهتر است به گونه‌ای یک‌جانبه به کار و اندیشه‌ی صوفیان ننگریم، و تمامیت عمل و فکر آنان را از نظر دور نداریم. خطاست که داوری‌هایمان را محدود به آن دسته از گفته‌ها و کردارهای صوفیان کنیم که فقط شماری از پیش‌داوری‌های خود ما را ثابت می‌کنند، و به موارد مخالف بی‌توجه بمانیم. به عنوان مثال اگر فقط آن بخش از کارها و حرف‌های آنان را مهم بدانیم که اصل را بر مدارا و رواداری نهاده‌اند، حق دیگری را محترم شمرده‌اند، یا تلاش کرده‌اند تا بر هم‌زبانی‌ها و هم‌دلی‌ها و آشنایی‌ها انگشت گذارند، و موارد اختلاف را طبیعی و در نهایت حل‌شدنی انگارند، تصویری ناکامل و دلخواه خود از کلیت فکر و عمل ایشان ترسیم کرده‌ایم. خطاست که بر اساس چنین برداشتی به گونه‌ای غیرانتقادی سخن صوفیانه را بیان گونه‌ای آزادی‌طلبی زمینی ارزیابی کنیم، و آن را برتر از دیگر سخن‌ها بدانیم. زیرا بارها در گفته‌ها و کردار پارسایان به مواردی برمی‌خوریم که چنین تصویری را نادرست نشان می‌دهد.

نکته‌ی نخست این است که تمامی صوفیان هم‌سان نبودند، و همان‌طور که عطار در مقدمه‌ی **تذکرةالاولیاء** نوشته است میان آن‌ها نیز عقاید و کردار متفاوتی رواج داشت. حتی در مورد هر یک از آنان نیز به کارها و سخنان ضد و نقیض فراوانی برمی‌خوریم، و چنین نیست که همگی مدام بر یک مسیر و بر اساس یک راهنما راه سپرده باشند. در

مورد روحیه‌ی آشتی‌جویانه و رواداری کار و فکر دیگری نیز به آسانی می‌توان دید که همه‌ی عارفان بر یک نظر نبودند، و بیشترشان نیز همواره به یک اصل وفادار نمی‌ماندند. نکته‌ی دیگر این که نباید سخن صوفیانه را با همه‌ی زیبایی‌هایش، تافته‌ای جدا بافته از کل صورت‌بندی دانایی آن ایام، یعنی مجموعه‌ی دانسته‌های فکری، فلسفی و دینی سده‌های میانه دانست. راست است که بیشتر صوفیان بلندنظر بودند، و از روحیه‌ی گذشت، مسالمت و تحمل که از منطق درونی تصوف ریشه می‌گرفت، برخوردار بودند. این نیز واقعیت دارد که آنان توانسته بودند خود را از صاحبان قدرت سیاسی و اجتماعی تا حدودی دور نگه دارند و حتی در مواردی از کارهای آنان انتقادهای شکننده کنند. این واقعیت که شماری از آنان دستیابی به حقیقتِ هستی را در نهایت ناممکن می‌دیدند، راه را می‌گشود تا هر رای، اعتبار و تاویلی را جز فرضیه‌ای که به طور موقت درست است، ندانند. اما جدا از این همه، سخن صوفیانه در همان فضای کمیابی‌های اقتصادی، جنگ‌های قومی و ایلی، و بر مدار همان نگرش سخت‌گیر و محدود سنتی شکل گرفته بود. بی‌شک رویارویی مسلمانان با اندیشه‌ها و فرهنگ‌های دیگر و توجه آنان به علوم و فلسفه‌ی دیگران، و تلاشی که در انتقال آن همه به زبان اهل روزگار خود داشتند، در سخن صوفیان نیز بی‌تاثیر نمانده بود. نیازها و مسائلی که اداره‌ی سرزمین‌های پهناور زیر سلطه‌ی مسلمانان مدام پیش می‌آورد (و تنوع زبان‌ها، آیین‌ها و سنت‌های قومی و ملی آن سرزمین‌ها) آنان را بیش از بیانگران دیگر فرهنگ‌های روزگارشان اهل مدارا کرده بود. با این همه، همپا ــ و در ضدیت با ــ این روحیه‌ی آشتی‌طلب، انواع خودبزرگ‌بینی‌ها و تعصب‌ها نیز رشد کرده بود. باور به این که حقیقت یکسر نزد پیروان شریعتِ من است، سبب می‌شد که حتی در شماری از ساده‌ترین اختلاف‌ها میان مذاهب گوناگون عدم تحمل و توسل به خشونت رشد کند. سده‌ای پیش از تولد عطار بود که سهروردی و عین‌القضات به آتش تعصب‌ها سوخته بودند. صوفیان بارها به سرنوشت حلاج اشاره می‌کردند و مرگ او را بیانی از رویارویی با خشک‌اندیشی می‌دانستند، ولی در میان خود

صوفیان نیز کم نبودند کسانی که در برابر اندیشه‌های دیگر و نو همان خشونت و عدم تحمل جلادانِ حلاج را از خود نشان دهند. یکی از این صوفیان متعصب، شیخی نامدار و صاحب کرامت به نام احمد جام ژنده‌پیل بود، که درباره‌اش گفته‌اند: «چهارصد تن از ملحدان و جهودان و ترسایان به کرامت شیخ‌الاسلام کشته شدند، و باقی که ماندند تمامت مسلمان گشتند. کرامت از این روشن‌تر نباشد».[۵۱] این شیخ «سخت و عبوس، مغرور به قدرت عرفانی خویش، فراخوانندهٔ‌ی مردم به توبه ــ و نه عشق ــ و کسی [بود] که از قدرت معنوی خویش غالباً به منظور مجازات و انتقام استفاده می‌کرد».[۵۲] او که یک سال پس از تولد ابوسعید ابوالخیر به دنیا آمده بود، نقطه‌ی مقابل آن شیخ بود، هر چه ابوسعید اهل تحمل و مدارا بود ژنده‌پیل سخت‌گیر و متعصب بود.

در **تذکرةالاولیاء** چنان که در همین گزارش دیدیم مدارا و تحمل دیگری منش بسیاری از پارسایان است، ولی باز راه تعصب‌های عقیدتی و دینی بسته نشده است. نمی‌توان گفت کتاب عطار نمونه‌ای کامل است از پذیرش رواداری و آزاداندیشی، دستِ‌کم به معنایی که ما امروز از آن‌ها می‌شناسیم. در کتاب، کنار نشانه‌هایی از تسامح، نمونه‌هایی از تعصب، باور به تمایز حقوق افراد، بی‌اعتباری فرد، و اهمیت پایگان‌های اجتماعی یافت می‌شود.[۵۳] این نکته در مورد پیروان دیگر دین‌ها بیشتر به چشم می‌آید. با این که یک جا احمد حرب در کلام گبری «بوی آشنایی» می‌شنود، و به یارانش می‌گوید که گفته‌ی گبر را بنویسند، و به یاد بسپارند (۲۹۲)، جای دیگر از قول حاتم اصم می‌خوانیم که: «دل مرده دل کافران

---

۵۱ از مقدمه‌ی شفیعی کدکنی بر: **اسرارالتوحید**، ص پنجاه و هفت. و نقل است از مقامات ژنده‌پیل.

۵۲ آ. شیمل، **ابعاد عرفانی اسلام**، ترجمه‌ی دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران، ۱۳۷۴، ص ۴۰۶.

۵۳ شفیعی کدکنی در مقدمه‌اش بر **مختارنامه** بر این دوگانگی اندیشه‌ی عطار که هم آزادگی‌های روحی داشت و هم تعصب‌ها، تاکید کرده است: فریدالدین عطار نیشابوری، **مختارنامه**، تهران، ۱۳۵۸، ص سیزده.

است... دل منقبه دل جهود بدکار است» (۳۰۱). نویسنده‌ای امروزی می‌نویسد: «حیرت‌آور است که حتی عشق صوفیانه هم شستن لکه‌ی شرم‌آور یهودی‌ستیزی را کفایت نمی‌کرد».[۵۴] روایت رواداری‌ها نیز بیشتر ـ بل همیشه ـ نتیجه‌ی عالیِ عملی آن را همراه دارد، و آن مسلمان شدن کافران است. مالک دینار تحمل بدکاری همسایه‌ی یهودی خود را می‌آورد که مدام نجاست به خانه‌ی او می‌انداخت. مالک می‌گفت: از برای خدا این رنج می‌کشم که فرموده: والکاظمین الغیظ. یهودی این را می‌شنود و می‌گوید زهی دین پسندیده که دوست خدا رنج دشمن خدای چنین کشد، و در حال مسلمان می‌شود. در کتاب شرح این مسلمان شدن کافران مدام تکرار می‌شود (۹۱، ۱۷۶، ۲۱۷، ۲۲۴، ۲۹۳ و...).

کتاب عطار از اشارات تحقیرآمیز نسبت به زنان نیز خالی نیست. سفیان ثوری می‌گوید: «با هر زنی یک دیو است، و با هر امردی هژده دیو که او را می‌آرایند در چشم مردم» (۲۲۶). کتاب سرشار است از اشاراتی توهین‌آمیز به «عورتان» و «سرپوشیدگان» و «عجوزگان». عبدالله بن مبارک زن خود را کابین و طلاق داد، تنها به این دلیل که زن با شجاعت اعتراض کرده بود که چرا عبدالله تمام پول خود را خرج یک مهمان کرده بود. عبدالله در این مورد گفت: «زنی که در این معنی با من خصومت کند، در خانه نشاید داشت» (۲۲۰). در کتاب این پندار تکرار شده که زنان به هررو در ردیف مردان نیستند، و حتی در باور به خداوند نیز کاستی دارند. فقط در حق رابعه و عباسه‌ی طوسی و فاطمه «عیال احمد حواری» زبانی بخشنده به کار رفته، و تازه احترام اینان نیز از آن روست که توانسته‌اند به صف مردان راه یابند. موردی دیگر هم در کتاب هست که زن با مرد برابر دانسته شده: «نقل است که او [ابن سماک] عزب بودی. گفتند: چرا زن نکنی؟ گفت: از آن که من طاقت دو شیطان ندارم. گفتند چگونه؟ گفت: مرا شیطانی است، و او را شیطانی. در دست دو شیطان چگونه طاقت

---

۵۴ عباس میلانی، «تذکرةالاولیاء و تجدد»، **مجله ایران‌شناسی**، سال ۴، ش ۱، ۱۳۷۱، ص ۶۲.

آورم؟» (۲۸۶). باز ابن سماک انصاف داشت که نگفت: «مرا شیطانی است و او خود شیطانی است»، که اگر می‌گفت از بیان مرسوم روزگارش هیچ دور نشده بود. در مواردی نادر نیز با زنی دیگر روبرو می‌شویم. همسر حاتم اصم (در کتاب جز دو لفظ زن و عیال نیامده، و واژه‌ی «همسر» در این مورد بی‌معنا می‌نمود) در پاسخ حاتم که پرسید: «من به غزا می‌روم تا چهار ماه، نفقه‌ی تو چند رها کنم؟» گفت: «چندان که زندگانیم خواهی ماند. گفت: زندگانی به دست من نیست. گفت: روزی هم به دست تو نیست» (۲۹۹). این زنی است که در ایمان از مردی که در صف صوفیان عطار آمده، جلوترست: «چون حاتم برفت، پیرزنی مر زن وی را گفت: از حاتم روزی چه مانده است؟ گفت: حاتم روزی‌خواره بود، روزی ده اینجاست».

به آن نگرش صوفیان بازگردیم که بر اساس آن می‌گفتند: حق به جانب من است و دیگری بهره‌ای از آن نبرده است. نمونه‌ای در حکایت زیر یافتنی است: «نقل است که مالک را با دهری‌ای مناظره افتاد. کار بر ایشان دراز گشت. هر یک می‌گفتند: من بر حقم. تا اتفاق کردند که هردو دست ایشان بر هم بندند و در آتش برند، آن که بسوزد باطل بود. چنان کردند، هیچ دو نسوخت، و آتش بگریخت. گفتند مگر هر دو برحق‌اند! مالک دلتنگ به خانه آمد. روی بر خاک نهاد و مناجات کرد که: هفتاد سال قدم در ایمان نهادم تا با دهری‌ای برابر گردم؟ هاتفی آواز داد که: ندانستی که دست تو دست دهری را حمایت کرد؟ اگر دهری دست تنها در آتش نهادی، دیدی که چون بودی» (۵۱). در این برتری مومن به دهری درسی دیگر هست که از یادش نبریم: دست مومن می‌تواند دست بی‌ایمان را حمایت کند، نور ایمان می‌تواند دیگری را نجات دهد. مومنان کتاب عطار به حال نامسلمانان دل می‌سوزانند و آن‌ها را دور انداخته می‌دانند، حتی اگر پیروان یکی از ادیان توحیدی باشند: «نقل است که بشر حافی شبی به خانه می‌رفت. یک پای درون آستانه و یک پای بیرون متحیر بماند تا بامداد. گویند در دل خواهرش آمد که: امشب بشر پیش تو می‌آید. انتظار می‌کرد. ناگاه بشر آمد، شوریده و مست. خواست که بر بام رود. نردبانی

چند برفت و تا صبح متحیر بماند. وقت نماز فرو آمد و به مسجد رفت و نماز کرد و بازآمد. خواهرش پرسید که: این چه حال بود؟ گفت: در خاطرم آمد که در بغداد چندین بشر نام باشد: یکی جهود، و یکی گبر و یکی ترسا. و نام من نیز بشر و به چنین دولتی رسیده و اسلام یافته. ایشان چه کردند که دور انداختند، و من چه کردم که به چنین دولت رسیدم؟ در حیرت این بماندم» (۱۳۰).

شماری از صوفیانِ کتاب عطار با آن همه ادعای گذشتن از دنیا، باز گاه چیزها می‌گویند که ناقض و خلاف آمد ادعاست. عبداللّه بن مبارک که در بالا دیدیم هر چه داشت خرج مهمان کرده بود، و زن خود را به دلیل اعتراضش به این نکته طلاق داده بود، پاداش خود را چنان گرفت: «دختری از مهترزادگان به مجلس وی آمد و سخن وی خوش آمدش. به خانه رفت و از پدر خواست که: مرا به زنی به وی ده. پدر پنجاه هزار دینار به دختر داد و دختر به زنی به وی داد. به خواب نمودندش که: زنی را از بهر ما طلاق دادی، اینک عوض. تا بدانی که کس بر ما زیان نکند» (۲۲۰). از کجا معلوم زنی را که نگران خرجی خانواده‌ی خود است طلاق گفتن کاری باشد از بهر خدا؟ به فرض بعید که چنین کاری پسند خدا باشد، چرا پاداش کار نیک چنین مادی است؟ پنجاه هزار دینار و زنی از مهترزادگان؟ مگر برای خدا مهترزاده، و آن پنجاه هزار دینار ارزشی دارد؟ مگر معامله است که پارسا باید بداند که زیان نکند؟ و اگر بدانیم که زیان نخواهیم کرد پس چه جای ریاضت و ایثار؟ این اخلاقِ تاجران چیست که در کتاب عطار در راه و روش عارفان ستوده شده؟ از این بدتر، دلبستگی به خویشتن نیز گاه از خلال گفته‌ها و کارهای عارفان دانسته می‌شود. بایزید فروتنانه گفته بود: «دویست سال بر بستانی بگذرد تا چون ما گلی بشکفد» (۱۶۰). جنید که از بایزید حرف می‌زند بی‌تعارف خود را با فرشتگان قیاس می‌کند: «بایزید در میان ما چون جبرییل است در میان ملایکه» (۱۶۰). اینان چگونه عارفانی هستند که دنیا را رها کرده‌اند، ولی از خود نگذشته‌اند؟ بایزید گستاخانه خود را از پیامبران نیز برتر دیده: «بایزید را گفتند: فردای قیامت خلایق در تحت لواء محمد ـ علیه‌السلام ـ باشند.

گفت: به خدایِ خدا که لواء من از لواء محمد زیادت است، که خلایق و پیغمبران در تحت لواء من باشند» (۲۰۷). عطار می‌کوشد تا زهر کلام بایزید را بگیرد، و گفته‌ی او را چنین تاویل می‌کند که این کلام خداست که او تکرار می‌کند: «این کس را زبان حق بود و گوینده نیز حق بود». اما کمی دقت به کلام نشان می‌دهد که تاویل عطار نادرست، و برای پوشاندن گناه است.

خود عطار نیزگاه در ستایش خویش حرف‌ها می‌زند که از آموزگاری که مدام راه‌های کشتن نفس و فروتنی را نشان می‌دهد، هیچ انتظارش نمی‌رود. او در مقدمه‌ی **تذکرةالاولیاء** می‌گوید: «به حقیقت توان گفتن که در آفرینش به از این کتاب نیست» (۹)، هر چند می‌توان گفت که او علت را گرد آمدن گفته‌ها و نقل کردار پارسایان در این کتاب می‌داند، ولی باز دور از هر فروتنی می‌افزاید: «و توان گفت که این کتابی است که مخنثان را مرد کند، و مردان را شیرمرد کند، و شیرمردان را فرد کند، و فردان را عین درد گرداند» (۹). جای دیگر در مقدمه‌ی **مختارنامه**، او از خود چنین تعریف می‌کند: «سخن عطار را که به حقیقت تریاکی است، با سخن دیگران قیاس نباید کرد»، و می‌افزاید که دو مثلث یا آثار شش‌گانه‌ی او را در بهشت می‌خوانند: «بلی مثلثی که عطار سازد چنین بود و به بوی آن زهر از تریاک باز توان شناخت و به چاشنی آن نشان آشنایی باز توان یافت:

ز جایی بر می‌آید این سخنها / که جای جان و جانان است تنها».[۵۵]

۵. پایگان اجتماعی، اقتدار سخن عرفانی

یکی از مهمترین نکته‌ها که در هر بار خواندن **تذکرةالاولیاء** به چشم می‌آید، فقدان «منطق مکالمه» در آن است. در بیشتر نقل‌قول‌های

---

۵۵ فریدالدین عطار نیشابوری، **مختارنامه**، ص ۴.

صوفیان، از پرسش‌ها و پرسش‌کنندگان اثری نیست. آشکارا بسیاری از گفته‌های صوفیان در پاسخ به سئوال‌های مریدان و مردمان عادی بیان شده، اما در کمتر موردی سئوال‌ها نقل شده است. هیچ جا امکان ارزیابی پاسخ‌ها، و چون و چرای نقادانه وجود ندارد. نقد سخن صوفی ممکن نیست. بازگفت‌ها همه چون حکم‌هایی قطعی و یقینی ارائه می‌شوند. هر پاسخ و هر حکم می‌گوید: چنین است و جز این نیست. هر یک آن لحظه‌ای از حقیقت را که بر عارف آشکار شده، نشان می‌دهد، و در مقام شرح مختصر آن لحظه به گفته‌هایی مقدس همانند می‌شود که در همین شکل کوتاه خود فقط به یک کار می‌آید: در حافظه‌ها جای گیرد، تا همچون حجت‌هایی خودبسنده دیگران را قانع کند، یعنی زبانِ مخاطب و مدعی را کوتاه کند.

همین منطق اقتدارگرا در آواهایی وجود دارد که گاه در جریان «واقعه‌ها» یعنی در بیداری، ولی بیشتر در رویاها به گوش پارسایان می‌رسد. در این پیام‌ها هیچ جایی برای چون و چرا باز نمی‌ماند، و تصور طرح هرگونه نقدی بر آن‌ها باطل است. چون اثبات صدق یا کذب آن‌ها بنا به ملاک عقلانی ممکن نیست، جای بحث باز نمی‌ماند. این آواها به هر گوشی نمی‌رسند مگر آن گوش که صاحبش از پیش نشان داده باشد که فقط پذیرای حکم‌هاست، و اما و مگر در کار نمی‌آورد:

تا نگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی

گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش.

این پیام‌ها نیز خبر از حقایقی غیبی می‌دهند که دانستنی و کشف‌شدنی نیست، و حتی حدس و فرضِ معنای شماری از رمزهایش نیز مشروط به پذیرش بی‌چون و چرای قاعده‌های آن است.

سخن عرفانی به همان دلیلی که هرگونه برداشت استدلالی و عقلی و هر شکل خردورزی را باطل می‌داند و حقیر می‌شمرد، نسبتی مرید و مرادی را بازتاب می‌کند. در مرتبه‌ی بالای این سخن، پیر (که گاه شیخ، مراد یا مرشد نامیده می‌شود) قرار دارد، او سوژه‌ی دانای شناساست که

چیزهایی بر او روشن شده، و به حقایقی پی برده است. او می‌تواند بخش‌هایی از این دانسته‌ها (و نه تمام آن‌ها) را به تدریج به مخاطبان خود که بیش از ابژه‌هایی نیستند، بنمایاند، و به هر کس به اندازه‌ی تشنگی‌اش از این «شربتِ حقیقت» بنوشاند. پس زبانِ راز و رمز اختیار می‌کند، و به مخاطبان خود چیزهایی از آن کل را ـ که خود نیز به واقع نه کل بل لحظه‌ای از حقیقت قدسی است ـ نشان می‌دهد. این سوژه‌ی دانا همواره چنین به اشتیاق مریدان «نادان» دامن می‌زند که وانمود می‌کند چیزهایی دیگر نیز در میان هست، که هنوز نمی‌توان از آن‌ها خبر داد. مریدان که در مرتبه‌ی پایین نشسته‌اند در برابر پیر خاموش‌اند، گاه که جسارت می‌کنند و چیزی می‌پرسند ـ حتی اگر که پرسش نمایانگر شوق سوزان آنان به دانستن باشد ـ نهیبی می‌شنوند که «خاموش»، تا بیش‌تر نخواهند و نپرسند، چه برسد به چون و چرا آوردن، و نقادی. نمونه را نه در آثار شیخی چون ژنده‌پیل بل حتی در **اسرارالتوحید**، یعنی شرح مناقب آن شیخ متحمل و روادار نیز، می‌توانید بیابید. نکته‌ی مهم، به راستی، از کار و روحیه‌ی این شیخ و آن عارف می‌گذرد. این منطق کلام عارفانه است که بر پذیرش و سکوت استوار شده و نه بر مکالمه و نقادی. پرسشگر یا سائل ـ که سئوال در فارسی و عربی به هردو معنای پرسش است و گدایی ـ[۵۶] حقی بیش از این ندارد که بپرسد، و چیزی را که نمی‌داند طلب کند. یعنی او فقط می‌تواند خواستار بهره‌ای کوچک و لحظه‌ای از مکاشفه‌های پیر گردد. وگرنه، باید خاموش بماند تا مرشد دریابد که وقت آن رسیده تا چیزی به او نشان دهد یا نه. مرید، دست بالا، پرسش‌هایی می‌کند کوتاه و ترسیده، که این همه حتی ارزش نقل در **تذکرةالاولیاء** را ندارند. در عوض پاسخ شیخ هر چند کامل و چندان سرراست و صریح نیست، باز قطعی است و چون و چرا برنمی‌دارد. پیر نشان می‌دهد که همواره نکته‌ی بنیادین نادیدنی است، در باطن و در ژرفای معناها پنهان شده، و همین راز اقتدار کلام شیخ است. پاسخ‌هایی رازآمیز و اشاراتی سربسته این گونه به

---

۵۶ نگاه کنید به مقاله ی میلانی که پیش از آن یاد کردم.

شکرانه‌ی پندار وجود ژرفا، مواردی قطعی و بی‌چون و چرا انگاشته می‌شوند.

ریشه‌ی این نسبتِ اقتدارگرا را باید در قدرت زمینی، یعنی در وجود پایگانی خانقاهی که مراد را برتر از مرید می‌داند و جای او را بالاتر قرار می‌دهد، یافت. از آنجا که بخشی از حقیقت غیب از پی ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها، و به یاری ایمانی خدشه‌ناپذیر شناختنی است، پس کسانی بدان نزدیکتر از دیگران خواهند بود، و خبرهای بیشتر و به نسبت دقیق‌تری از آن خواهند داشت. کسانی که راه را بهتر پیموده باشند به نوآمدگانی که منزل‌ها دورند، نکته‌ها می‌آموزند، مدام از مخاطرات و سختی‌های راه می‌گویند، بر کاستی‌های اخلاقی و ضعف‌های ایمانی این «آزموده‌نشدگان» انگشت می‌گذارند، و می‌کوشند تا از راه تحقیر شخصیت از اعتبار «من» ایشان بکاهند. نخستین اشاره‌ها به درجه‌بندی زهد، در متون عرفانی تعیین جایگاه‌های متفاوت زاهدان بود. در **تذکرةالاولیاء** از قول ابوالخیر اقطع می‌خوانیم: «دل را صافی نتوان کرد الّا به تصحیح نیت با خدای تعالی، و تن را صافی نتوان کرد الّا به خدمت اولیاء. دل‌ها را در اصل آفرینش متفاوت است: دلی است که جای ایمان است و علامت آن شفقت است بر جمله‌ی مسلمانان و جهد کردن در کارهای ایشان و یاری دادن ایشان را در آنچه صلاح ایشان در آن بُوَد، و دلی است که جایگاه نفاق است و علامت آن حقد و غل و غش و حسد است» (۵۵۰-۵۴۹). اگر تقدیری ازلی دل‌ها را چنین متفاوت آفریده باشد پس چه جای کنش ارادی ما؟ چرا ترک دنیا؟ چرا در پیش گرفتن راه زهد و ریاضت؟

در **تذکرةالاولیاء** اشارات زیادی به نسبت مرید و مرادی آمده و آن پایگان زمینی به صراحت مطرح شده است. دو نمونه می‌آورم: «نقل است که جنید سخن می‌گفت. مریدی نعره‌ای بزد. شیخ او را از آن منع کرد، و گفت: اگر یک بار دیگر نعره زنی تو را مهجور گردانم. پس شیخ با سر سخن شد. آن مرد خود را نگه می‌داشت تا حال به جایی رسید که طاقتش نماند، و هلاک شد. برفتندی و او را بدیدند، میان دلق خاکستر شده»

(۴۳۳). نمونه‌ی دیگر: «و ابوحفص اصحاب خود را عظیم به هیبت و ادب داشتی، و هیچ مرید را زهره نبودی که پیش او بنشیند، و چشم در روی او نیارستی انداخت، و بی امر او ننشستی. و ابوحفص سلطان‌وار نشسته بودی. جنید گفت: اصحاب را ادب سلاطین آموخته است» (۳۹۵). اما مریدانِ خود جنید نیز حق نداشتند که به خود متکی باشند، یکی از آنان که می‌پنداشت هر شب به بهشت می‌رود چون به اشاره‌ی جنید از حال خود باخبر شد «توبه کرد و به صحبت شیخ پیوست و بدانست که مرید را تنها بودن زهر است» (۴۳۳). سهل بن عبدالله هرگز پشت به دیوار تکیه نمی‌داد و پای دراز نمی‌کرد، روزی چنین کرد و در پاسخِ یاران گفت: «تا استاد زنده بُوَد شاگرد به ادب باید بُوَد» و آن روز، روز مرگ ذوالنون بود (۳۰۸-۳۰۷) شاگردان چنین بودند، ولی مشایخ «سلطان‌وار»، در حق شاگردان خود تلخ و بی‌دقت بودند، بی‌ملاحظه حرف می‌زدند و مدام آن‌ها را از ناتوانی‌هایشان آگاه می‌کردند. مریدی بایزید بسطامی را دید که می‌لرزد: «گفت: یا شیخ! این حرکت تو از چیست؟ شیخ گفت: سی سال در راه صدق قدم باید زد و خاک مزابل به محاسن باید رُفت، و سر بر زانوی اندوه باید نهاد تا تحرک مردان بدانی. به یک دو روز که از پس تخته برخاستی، خواهی که بر اسرار مردان واقف شوی؟» (۱۸۲). نیش زبان یکی از صوفیان، محمدبن واسع، حتی شامل حال زن و فرزند نیز می‌شود: «یک روز پسر خود را دید خرامان. گفت: هیچ می‌دانی که تو کیستی؟ مادرت را به دویست درم خریده‌ام، و من که پدر توام چنانم که از من بتر در میان مسلمانان کسی نیست. این خرامیدن تو چراست؟» (۵۸). پایگان زمینی که در درجه‌های زهد خود را نشان می‌دهد، استوار به این پندار است که فرجام و نهایت راه، دستِ‌کم از مهمترین وجه وجودی خود دانسته است. نهایت راه در شطح حلاج «اناالحق» بیان شده است: حل شدن، ذوب کامل فرد در آفریننده. چون این نهایت دست‌یافتنی است، چون منصوری بود که توانست چنین کند، یا حتی ادعایش را کند، و از آزمون مهلک آن چنان سرافراز بیرون آید، پس طالبان نوقدم همواره الگویی انسانی و به این اعتبار در دسترس پیش

رو دارند که نشان می‌دهد منزل‌های راه کدامند، و چه کسانی به حق نزدیک‌ترند، و کدام مردمان دورتر. این توان محاسبه، یعنی تخمین جایگاه خود، همان تابع کسانی شدن است که جلوترند و به حقیقت نزدیک‌تر. **این خواستِ حقیقت‌بازتاب یا سویه‌ی دیگر خواستِ قدرت است.**

پیش‌تر نوشتم که «نقد سخن صوفی ممکن نیست». به گمانم همین انتقادناپذیری مهمترین دلیل منش اقتدارگرای متون صوفیان است. این متون همواره پاسخی در برابر هر خرده‌گیر و نقادی در آستین دارند: «ای ناقد! تو هنوز به مرحله‌ی دل‌آگاهی و تزکیه‌ی نفس نرسیده‌ای و با چشم دل به مسائل نگاه نمی‌کنی. تو از سلوک در این وادی بی‌خبری و یکی از آن همه مراحل دشوار را نپیموده‌ای، پس نمی‌توانی به کار من انتقاد کنی که در طلب غایت عرفانی خود از تو بسیار پیش‌ترم». عارف همواره ادعا می‌کند که اگر ناقدش به جای او بود و از رازهایی باخبر می‌شد که اکنون پیش چشمان وی گشوده است، آنگاه پاسخ خود را می‌گرفت، ولی حالا که از این همه بی‌خبر است، راه مکالمه بسته است. عطار تا آنجا پیش می‌رود که از خواننده‌ی خود می‌خواهد که با همان حسی **منطق‌الطیر** را بخواند که خود او سروده است:

در کتاب من مکن ای مرد راه	از سر شعر و سر کبری نگاه
از سر دردی نگه کن دفترم	تا ز صد یک درد داری باورم[57]

این هم‌دلی که عطار می‌طلبد، راه هرگونه فاصله گرفتن از متن و نقد را می‌بندد. به عبارت دیگر، جنبه‌ی اقتدارگرای سخن عرفانی در این نکته نهفته است که هرگونه انتقاد به خود را وابسته به پذیرش غیرانتقادی پیش‌نهاده‌ها و پیش‌شرط‌های خود می‌کند، و نمی‌پذیرد که حقیقتی خارج از دایره‌ی دلالت‌های خود این سخن وجود دارد، و از این‌رو پیشاپیش پاسخ هر نوع انتقادی را آماده دارد. سخن غیرنقادانه‌ی جزمی عرفان به همین دلیل سخنی است پدرسالار، مقتدر و بسته.

---

۵۷ **منطق‌الطیر**، ص ۲۴۷.

گاه در نوشته‌های مدافعان اهل تصوف چنین به نظر می‌آید که فرد اعتبار دارد، و نباید کوچک شود. غزالی در **کیمیای سعادت** می‌نویسد که گدایی یا سئوال درست نیست و سه دلیل بر این حکم می‌آورد. نخست آن که گدایی شکایت از خالق است پیش مخلوق، بعد آن‌که بر دیگری فشار اخلاقی گذاشتن است، تا حتی بدون رضای قلبی، و براساس حجب و حیا چیزی بخشد. غزالی دلیل دیگری نیز دارد که در بحث ما مهم است: چون گدایی کنی «خویشتن خوار کرده‌ای».[۵۸] در نگاه نخست چنین می‌نماید که گویا انسان و فردیت و مقام نفس او اعتبار دارد، و نباید خوار شود. اما دقیق‌تر که بخوانیم متوجه می‌شویم: سائل «خویشتن را خوار بکرده باشد، و نیست مومن را که خویشتن جز در پیش حق‌تعالی خوار بکند». ادراک مدرن از فردیت تاکید دارد که آدمی باید به بی‌گناهی فطری خود باور بیاورد، و از پیش در برابر هیچ نیرو و قانونی ذلیل نباشد. ادراک غزالی از اعتبار فرد با فهم مدرن همانند نیست. در سخن عرفانی انسان اگر اعتباری دارد به دلیل توجه خداوند است به او، و این که حاضر شد تا بار امانت الاهی را به دوش گیرد. سمعانی در **روح‌الارواح** می‌گوید: «چه ماند که با ما نکرد؟ کدام خلعت بود که ما را نداد، کدام تشریف بود که ما را به ارزانی نداشت. کدام لطف بود که در جریده‌ی کرم به نام ما ثبت نکرد، کدام عزت بود که به ما نفرستاد، کدام ملک مقرب بود که در کار ما نیاورد، کدام نبی مکرم بود که در زاویه‌ی ما نفرستاد، کدام اشارت بود که به ما نبود، کدام بشارت بود که ما را نبود؟... ما مخلوق بی‌مثل و نظیر، و او خالق بی‌مثل و نظیر...».[۵۹] ما به شکرانه‌ی «روح نورانی و سماوی» کسی هستیم. وگرنه ادراک عرفانی برای انسان (به معنایی در حد آن چه در مدرنیته مطرح می‌شود) اعتبار و احترامی قائل نیست، و این معنا را «نفس سفلی و ظلمانی» می‌داند، و می‌گوید: «صفت روح همه موافقت، صفت نفس همه

---

۵۸ غزالی، **کیمیای سعادت**، ج ۲، ص ۴۳۱.

۵۹ شهاب‌الدین ابوالقاسم سمعانی، **روح‌الارواح فی شرح اسماء‌الملک‌الفتاح**، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۸۲.

مخالفت، و قلب در میان متقلب».[۶۰] بیان صریح این انکار منش نفسانی انسانی در نقلی از ذوالنون مصری در کتاب عطار یافتنی است: «تن‌های مردمان گرو شیطان بود» (۱۴۸). پس از این گرو شیطان باید گریخت. عبداللّه بن مبارک «داروی دل» را «از مردمان دور بودن» می‌داند (۲۱۹). شقیق بلخی می‌گوید: «عبادت ده جزو است: نُه جزو گریختن است از خلق، و یک جزو خاموشی» (۲۳۷). مثال عالی از قول بشر حافی آمده است: «بشر گفت: به علی جُرجانی رسیدم، پیش چشمه‌ی آب. چون مرا بدید، بدوید و گفت: چه گناه کردم که امروز آدمی‌ای را دیدم؟» (۱۳۲).

---

۶۰ **پیشین**، ص ۳۹۶.

گزارش سوم: زبان

«اولیاء را چون در عیش انس اندازند گویی با ایشان خطاب می‌کنند در بهشت به زبان نور؛ و چون در عیش هیبت اندازند گویی با ایشان خطاب می‌کنند در دوزخ به زبان نار».

تذکرةالاولیاء، ص ۱۵۴.

۱. زبانِ نور

پیش از شکل‌گیری و رواج نثر فنی در میانه‌ی سده‌ی هفتم، زبان نوشتاری فارسی توانایی بیان ساده‌ی نکته‌های بسیار پیچیده‌ی عقلی و علمی را داشت. نثر فنی سبب شد که نویسندگان دست از بیان روان و همه‌فهم بکشند، و از شگردها و روش‌هایی سرشار از پیچیدگی‌های مجازی استفاده کنند، و این گونه بیان را نه فقط در حق سخن ادبی، بل در مورد هرگونه سخن عقلی به کار برند. **تذکرةالاولیاء** یکی از واپسین متون مهم فارسی است که به زبانی ساده، روان و همه‌فهم نوشته شده، و در آن جز در نخستین سطرهای هر باب ــ که به نثر موزون و مسجّع آمده‌اند ــ از نثر مصنوع و آرایه‌های کلامیِ وام گرفته از زبان منظوم اثری نیست. در کتاب عطار صناعت کلامی مایه‌های اقتدار و زیبایی‌اش را در تقلید از روش‌ها و ویژگی‌های سخن منظوم نمی‌یابد، بل به سنت بهترین متن‌های پیش از خود ــ چون **تاریخ بیهقی**، **اسرارالتوحید**، **سیاست‌نامه**، و... ــ شیوایی کلام و

بیان در سادگی آن دانسته شده است. اینجا قدرت قلم نخست در گزینش واژگان درست، و بعد در آفرینش نحو آهنگین عبارات، که الگوی خود را نه در سخن منظوم بل در تناسب موسیقایی واژگان بیابد، و سرانجام در والاترین دستاوردش یعنی ایجازی تقلیدناپذیر شناخته شده است. کمتر متنی به زبان ما نوشته شده که توانسته باشد در حد **تذکرةالاولیاء** با استفاده از کمترین واژگان زیباترین تصاویر را بیافریند، و بیشترین تاثیر را در ذهن خواننده بگذارد. چگونه عطار پس از عمری سرایش مثنوی‌ها، غزل‌ها و رباعی‌ها یگانه کار خود را در گستره‌ی نثر چنین درخشان به پایان برد؟ به گمانم، پاسخ را نمی‌توان فقط از راه ارزیابی‌های فنی و ساختاری یافت. پاسخ همان است که شاعر فرانسوی ژان کوکتو در موردی دیگر پیش کشیده است: «نوشتن کاری است عاشقانه، هرگاه عاشقانه نباشد نوشتن نیست».

زبان **تذکرةالاولیاء** منش اصلی نثر روزگار سامانی را دارد،[1] و برای روزگار خود ـ شاید ـ کمی کهنه به نظر می‌رسید. هدف عطار رساندن پیام به مردم عادی بود، و تاثیر گذاشتن بر دل‌های آنان. شرکت‌کنندگان در مجالس و خانقاه‌ها بیشتر مردم کم‌درآمد و پیشه‌وران خرده‌پا بودند، و با زبان و سخن علمی و فلسفی آشنایی زیادی نداشتند.[2] شماری از بزرگان تصوف بی‌سواد بودند و نمی‌شد حرف‌های ایشان را در جامه‌ی زبانی ادبی و با وام گرفتن از آرایه‌های سخن منظوم نقل کرد. نخستین غزل‌های صوفیان که به زبان فارسی سروده شد، در قیاس با همتاهای عربی خود، ساده بود، و در آن‌ها از «لحن منظومه‌های تکامل‌یافته ولی سرد صوفیان عرب» اثری نبود.[3] این سادگی البته در گفته‌ها، شطح‌ها و شعرها سازنده‌ی معناهایی پیچیده می‌شد، معناهایی که کشف باطن آن‌ها گاه ناممکن بود،

---

۱ محمد تقی بهار، **سبک‌شناسی**، چاپ دوم، تهران، ۱۳۳۷، ج ۲، ص ۲۰۵.

۲ یوگنی ادواردویچ برتلس، **تصوف و ادبیات تصوف**، ترجمه‌ی سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶، ص ۵۴.

۳ **پیشین**، ص ۷۶.

و حتی خود صوفیان نیز چون از شور و حال بیرون می‌آمدند، قادر به فهم پاری از این معناها که خود بیان کرده بودند، نمی‌شدند.

زبان نخستین صوفیان به طور کلی محدود به زبان **قرآن** بود. اما واژگان مذهبی از راه تاویل‌ها که در گام نخست فقط تفسیر معناهای قرآنی بود، گسترش یافت، و رفته رفته به صورت تفسیر تجربه‌های ویژه‌ی صوفیان درآمد، تا جایی که واژگان بار معنایی تازه‌ای یافتند. بیشتر الفاظ و اصطلاح‌هایی که منش مشخص قرآنی داشتند، معناهایی جدید یافتند که در بهترین حالت از راهی دیگر به همان بنیان ایمانی می‌رسیدند. این گونه بود که زبانِ معناهای ضمنی، مجازها، تمثیل‌ها و نمادها شکل گرفت. پل نویا در بخشی از کتابش که به پیدایش زبان عارفان اختصاص دارد[۴]، به تحلیل زبان دو عارف پرداخت، یکی نوری، که در سال ۲۹۵ در بغداد درگذشته بود، و باب چهل و ششم **تذکرةالاولیاء** نیز به او اختصاص دارد، و دیگر نفّری شاعر اندلسی سده‌ی چهارم. نویا با کشف تکامل استعاره‌ها و مجازهای تازه در کتاب **مقامات‌القلوب** نوری چگونگی گذر زبان عرفانی او از تمثیل به استعاره و نماد را نشان داد. نویا از راه برجسته کردن مجازهایی چون خانه و درخت در کار نوری شیوه‌ی گذر از زبان تمثیلی به زبان نمادین را یافت[۵]. تمثیل خانه که ابراهیم خلیل آن را «مقام» خود دانسته بود،[۶] همان آشیانه و قبله است. این خانه‌ی سنگی با دل، جایگاه روح، همانند می‌شود. با درک این قیاس مقام آیات خدا در زمین، و در دل آدمی با یکدیگر نسبت می‌یابند. استعاره‌ی مهم دیگری که نویا بدان اشاره کرد و در بحث ما از یک نظر خاص دارای اهمیت است «دریا»ست. دریا یکی از مهمترین نمادهای کار شاعرانه‌ی عطار بود. او در غزل‌ها مدام به دریا اشاره می‌کرد، و آن را با عظمت و ژرفای ایمان

---

۴ پل نویا، **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، تهران، ۱۳۷۳.

۵ **پیشین**، صص ۲۸۴-۲۷۷.

۶ سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۲۵ و سوره‌ی آل عمران، آیه‌ی ۹۷ در: **قرآن مجید**، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۲۰ و ۶۳.

همانند می‌انگاشت، و پای نهادن بدان را کار هر کس نمی‌دانست:

تو هستی مرد صحرایی، نه دریابی نـه بشـناسی
که با هر یک از این دریا دل مردان چه سر دارد.

عطار اصطلاح‌های زیادی به کار برده که از این نماد بر آمده‌اند: بحر پنهان، کشتی امید، دریای جان، دریای گوهر، بحر صفت، دریای خون و... نویا می‌گوید که دریا برای برخی از صوفیان نماد دل است.[7] او تاثیر شعر حلاج را بر مفهوم «مواقف دریا» در کلام عارفان بعد، دنبال می‌کند:

«دگر چه تـدبیری، ای رفـیقان؟ شکسـته در دریـا ایـن سـفینه،
بـه مـذهب صـلیب مـی‌بمیرم، نه مکه می‌جویم، نی مدینه.»[8]

نویا روش کشف نمادها از تمثیل‌ها را در کار نفرّی می‌جوید، و درا ین راه از تفسیر او از آیه‌ی نور یاد می‌کند. او با طرح این چنین نکته‌ها به مساله‌ی مهمی پی می‌برد، و آن راز پیدایی گونه‌ای منطق مکالمه است، میان خداوند و مخلوق: «در اثر نفری دیگر عارف نیست که از تجربه‌ی خود سخن می‌گوید، بل که خداست که دائم او را در متن این تجربه مخاطب می‌سازد، و خود را از این طریق متجلی می‌کند... بی‌گمان برای مسلمان خداست که در قرآن سخن می‌گوید، ولی این سخن گفتگویی با انسان نیست، «تنزیلی» است، پاسخی الهی است که از آسمان نازل می‌شود».[9] از این جا می‌توان راز ارزش و اعتبار یکه‌ی زبان را در سخن عرفانی دانست. در **تذکرةالاولیاء** بارها در مورد این یا آن عارف می‌خوانیم که: «در سخن بر وی گشاده شد»، همچون مورد فضیل عیاض (ص ۹۱). گشوده شدن باب سخن بر عارف بدین معناست که او توانسته کلام الاهی را به گونه‌ای شهودی و قلبی درک کند، و از مرز زبان بگذرد و به حریم

---

۷ نویا، **پیشین**، ص ۲۸۹.
۸ بیژن الهی، **اشعار حلاج**، تهران، ۱۳۵۴، ص ۷۰.
۹ **پیشین**، صص ۳۰۴-۳۰۲.

معنا راه یابد. گاه برای عارف امکان بیان این تجربه نیز ـ البته به زبانی پر راز و رمز و به گونه‌ای سربسته ـ فراهم می‌آید. در مثال فضیل، می‌بینیم که او برای مردم وعظ می‌گوید. این آشنایی با معنا به کلام عارف رنگ و بویی از کلام مقدس می‌دهد، البته او خود می‌داند که هرگز گفته‌هایش نمی‌تواند تمامی حقیقت باشد، زیرا حقیقت به تمامی بیان ناشدنی است. نزدیکی به حقیقت مخاطب را بیچاره می‌کند. جنید وعظ نمی‌گفت، یک شب پیامبر را در خواب دید که به او امر به سخن گفتن کرد، پس: «مجلس گفت. چهل تن حاضر بودند، هجده تن جان بدادند، و بیست و دو بی‌هوش گشتند، و ایشان را بر گردن نهادند و باز خانه‌ها بردند» (۴۲۲).

فاصله‌ی کلام با معنا که در جریانِ یک سده‌ی گذشته در مرکز مباحث فلسفی قرار گرفته، از چشم عارفان دور نبود، زیرا بنیان کارشان بر این اصل استوار بود که ذهن و زبان ما قادر نیست تمامی حقیقت را بازتاباند، و البته این نکته را در مورد حقیقت قدسی آشکارتر می‌دیدند، و بحث را نیز از همان‌جا آغاز می‌کردند. در **تذکرةالاولیاء** از قول سری سقطی می‌خوانیم: «اگر نه آنستی که تو فرموده‌ای که مرا یاد کن، به زبان یاد نکردمی، یعنی تو در زبان من نگنجی، و زبانی که به لهو آلوده است به ذکر تو چگونه گشاده گردانم؟» (۳۴۰). زبان از دیدگاه عبدالله منازل بی‌شرمی است: «عجب از کسی دارم که در حیا سخن گوید و از خدای تعالی شرم ندارد»، و عطار در یکی از اندک اشارات تفسیری خود می‌افزاید: «یعنی چون خدای عز و جل را متکلم می‌بیند، چگونه شرم ندارد که در کلام آید؟» (۵۴۱). در موارد دیگری از کتاب نیز از قول صوفیان در ستایش سکوت و «خطای گفتن» نکته‌ها آمده است، و مدام تکرار می‌شود که گمان مردمان نادرست است، و چیزی از حقیقت با زبان بیان نمی‌شود. در کتاب، اشاراتی به «زبان خاص صوفیان» نیز آمده است. برای نمونه، به گفته‌ی ابن عطا در پاسخ به خرده‌گیران توجه کنیم. آنان می‌گفتند که الفاظِ صوفیان به گوش شنوندگان غریب است، و «آنان زبانِ معتاد را ترک کرده‌اند». ابن عطا چنین پاسخ می‌دهد: «از بهر آن کردیم که ما را بدین عزت بود. از آن که این عمل بر ما عزیز بود، نخواستیم که به جز این طایفه

این را بدانند، و نخواستیم که لفظ مستعمل عام به کار داریم، لفظی خاص پیدا کردیم» (۴۹۰). و ابن عطا همان کسی است که گفته بود: چون «حقیقت بی‌نشان و بی‌نهایت است»، بیانش ممکن نیست (۴۹۴).

اینجا با یکی از مهمترین ابزار بیان صوفیان آشنا می‌شویم. آنان راهی یافته بودند تا به یاری اشارت و ایجاز نکته‌هایی بگویند، و باز همه چیز را نگویند. هم راهنمای مخاطب باشند تا از معناهایی سر در آورد، و هم راه‌سپردن در ادامه‌ی مسیر را به عهده‌ی خود او بگذارند. کلام صوفیانه که با واژه‌ی «شطح» مشهور شده، گونه‌ای بیان کوتاه و فشرده است که جای تفسیرها و تاویل‌های بسیار را باز می‌گذارد. در بیان تبار این واژه هم‌نظری وجود ندارد، همان‌طور که معنای دقیق آن نیز دانسته نیست. برخی می‌گویند شطح فعلی است به معنای بیرون شدن از کناره‌ی رودخانه، برای نمایش حالتی که در آن نمی‌توانیم در مسیر تعیین شده حرکت کنیم، و مدام بر اثر شدت گرفتن احساس‌ها از محدوده بیرون می‌شویم، یعنی اختیار کلام را از دست می‌دهیم. شیخ روزبهان بقلی در **شرح شطحیات** می‌گوید که شطح به معنای حرکت است، و «در سخن صوفیانه ماخوذست از حرکات اسرار دلشان، چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سرّ ایشان عالی شود... چون ببینند نظایرات غیب و مضمرات غیبِ غیب و اسرار عظمت، بی‌اختیار مستی در ایشان آید، جان به جنبش درآید، سرّ به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید»، و می‌افزاید که از صاحب وجد کلامی صادر شود که ظاهرش متشابه باشد و مردم آن را غریب یابند، چون «وجهش نشناسند در رسوم ظاهر و میزان آن نبینند به انکار و طعن از قایل مفتون شوند».[۱۰] کتاب روزبهان که می‌کوشد تا شطحیات عارفان و به ویژه حلاج را روشن کند، نشان می‌دهد که پیچیدگی و راز شطح کجاست و چگونه می‌تواند «قایلش» را به کفرگویی متهم کند. در **تذکرةالاولیاء** از کتاب ابوسعید خراز یاد شده که عنوانش

---

۱۰ شیخ روزبهان بقلی شیرازی، **شرح شطحیات**، تصحیح هنری کربن، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۰، صص ۵۷-۵۶.

کتاب **السرّ** بوده، و چون مفتیان معنی بعضی الفاظ آن را فهم نکردند، نویسنده‌ی کتاب را به کفر منسوب کردند (۴۵۶).

از آنچه آمد، این نکته روشن می‌شود که **تذکرةالاولیاء** کتابی است که در آن به مساله‌ی زبان، بیانگری و حدود صدق آن اشاره زیاد شده است. کتاب در عین حال که حقیقتی کلی را باور دارد، در پی توضیح ناتوانیِ آدمی در بیان آن است. عطار از قول سری سقطی تعریفی از زبان ارائه می‌کند که شاید در نگاه نخست امروزی به نظر نیاید: «زبان تو ترجمان دل توست، و روی تو آینه‌ی دل توست. بر روی پیدا شود آنچه در دل نهان داری» (۳۳۸). اما نکته این جاست که میان دل و زبان فاصله می‌افتد، و این راز امروزگی دیدگاه عارفان و عطار است. حبیب عجمی می‌گفت: «زبانم عجمی است، اما دلم عربی است» (۶۵)، و این را وقتی می‌گفت که به شنیدن قرآن می‌گریست، بی آن که عربی بداند. حبیب بی‌سواد بود و در نماز «الحمد» را «الهمد» می‌خواند. حسن بصری که به این دلیل پشت حبیب نماز نخواند، خداوند را به خواب دید که به او گفت رضایش نماز گذاردن از پی حبیب بود: «آن نماز مُهر نمازهای عمر تو خواست بود. اما تو را راستی عبارت از صحت نیت بازداشت» (۶۳). و این نکته بسیار مهم است. میان درستی نیت و راستی عبارت فاصله می‌افتد و این علت نامرادیِ ماست. این حکایت نشان می‌دهد که عبارت و کلام می‌تواند علیه حقیقت به کار رود، یا با آن فاصله یابد.

از نگاه عارفان و یادنامه‌نویس‌شان، زبان دارای منش سماواتی است، و کاربرد زمینی از این منش دورش می‌کند. بایزید چون سیبی سرخ را لطیف خواند «در سرش ندا آمد: ای بایزید! شرم نداری که نام ما بر میوه می‌نهی؟» (۱۶۷). این سبب شد که چهل روز نام حق تعالی از دلش نگذشت. بایزید سپس گفت: «هر که خدای را داند، زبان به سخنی دیگر به جز یاد حق نتواند گشاد» (۱۹۲). به این دلیل‌هاست که زبان مدام ما را در معرض خطاهای بزرگ قرار می‌دهد. در تذکرةالاولیاء، گاه عطار ناگزیر شد تا برخلاف وعده‌اش در مقدمه، به توضیح کلام مشایخ بپردازد، زیرا از بدفهمی ناشی از کاستی‌های زبان باخبر بود. به عنوان مثال وقتی گفته‌ی

ابوسلیمان دارایی را نقل کرد که معاملت با خدا در صبر ناپسند است، و معاملت با او در رضا پسندیده، خود افزود: «یعنی در صبر کردن معنی آن بود که من خود صبر دارم، اما در رضا هیچ نبود و چنان که دارد چنان باشد» (۲۸۰)، یا در باب بایزید بسطامی گفته‌ی شیخ را نقل کرد: «اول بار که به حج رفتم، خانه‌ای دیدم، دوم بار که به خانه رفتم، خداوند خانه را دیدم، سیّوم بار نه خانه دیدم و نه خداوند خانه». عطار افزود: «یعنی چنان در حق گم شده بودم که هیچ نمی‌دانستم» (۱۸۴). عطار، کلام بایزید را چنین تفسیر می‌کند که او خود را گم کرده بود، و در تایید سخن خود حکایت بایزید را می‌آورد که کسی به در خانه‌اش رفت و سراغ او را گرفت، بایزید گفت: «بیچاره بایزید، سی سال است تا من بایزید را می‌طلبم و نام و نشان او را نمی‌یابم».

تذکرةالاولیاء کلام محور است. در آن، مدام گفتار حضوری و زنده از نوشتار برتر دانسته شده است. آنجا که بایزید می‌خواهد خود را هیچ انگارد، و هیچ نشان دهد، خویشتن را با نوشتار قیاس می‌کند: «شیخ گفت: بنویسید بایزید این است... یعنی بایزید هیچ نیست. موصوفی نبود چگونه وصفش توان کردن؟» (۱۷۴). احمد حواری به تحصیل علم مشغول بود تا به درجه‌ی کمال رسید، و: «کتاب‌ها را برداشت و به دریا انداخت و گفت: نیکودلیلی تو. اماپس‌از رسیدن‌به‌مقصود مشغول بودن به دلیل محال بود». البته، بعد پشیمان شد: «کتب را در دریا رها کرد، و به سبب آن رنج‌های بسیار کشید. و مشایخ گفتند که آن در حال سکر بود» (۳۴۵). از یاد نبریم که **تذکرةالاولیاء** بیشتر درباره‌ی کلام گفتاری پارسایان است، که دیدیم شماری از آنان خواندن و نوشتن نمی‌دانستند، و با نوشتار بیگانه بودند. ولی باید پرسید: مگر نه این که عطار خود ناگزیر از نوشتن گفته‌ها شده بود، و در جریان نوشتن میان گفته‌ها و کردارها همانندی یافته بود، و این هردو را موضوع تفسیر و تاویل خود کرده بود؟ جز این است که او کار خود را فقط به یاری نوشتار باقی پنداشته بود، و راهی جز کلام مکتوب نیافته بود تا کنش‌ها و کلام را به نظر نسل‌های بعد برساند؟ پس چرا این همه او را در مورد تمایزی که میان نوشتار و گفتار قائل شده بود به تردید نیانداخت؟

۲. زبان تذکرةالاولیاء

نویسنده‌ی **تذکرةالاولیاء** در رعایت شیوه‌ی بیان پیشینیان خود، و آنچه در روزگار خودش اصول بلاغت دانسته می‌شد، بسیار کوشید. او نخواست زبانِ نو آرد، یا شگردهای تازه‌ی صرفی و دستوری به کار گیرد. به همین شکل، کارش در گسترش قلمرو واژگان نیز چندان فراتر از کار دیگر صوفیان خراسان نرفت. گویی عطار به عمد می‌کوشید تا به کلام و سنتِ زبانیِ صوفیان وفادار بماند، و در نقل‌قول‌های آنان امانت را رعایت کند. شاید علت این بود که او میان زبانِ پیشینیان خود و درک عرفانی آن‌ها از دین و جهان همانندی یا نسبتی ماهوی قائل می‌شد، و جدا کردن آن‌ها را از یکدیگر درست نمی‌دانست. بیشتر نوآوری‌ها و هنرنمایی‌های عطار یکی در اسلوب بیان یعنی یافتن سبک ویژه‌ی خود اوست، که مشخصه‌ی بارز آن ایجاز کلام است، و دیگر در شگردهای جدیدتر و تاثیرگذارتر روایت حکایت‌ها. به احتمال زیاد او این قدرت روایت‌گری را مدیون دهه‌ها سرایش مثنوی‌هایی بود که بنیان و ساختارشان حکایت بود.

به هررو نکته این جاست که کار عطار در حد دستوری، صرفی، نحوی و حتی گسترش واژگان فارسی چندان نو نیست. بسیاری از مشخصه‌های اصلی نثر او را می‌شود در آثار عرفانی فارسی سده‌های پنجم و ششم، که در قلمرو فرهنگ خراسان نوشته شده بودند، بازیافت، و نباید آن‌ها را ویژگی و منش خاص نثر عطار محسوب کرد. عظمت کاری که عطار در زبان نوشتاری فارسی پیش برد، با یافتن چند نمونه از نوآوری‌های زبانی کتابش دانسته نمی‌شود. بزرگی و ارج این کتاب جای دیگری است. از سوی دیگر، با توجه به نسخه‌های خطی موجودِ کتاب نمی‌توان به دقت تعیین کرد که ناسخان و کاتبانِ پس از او تا چه حد به شیوه‌های کلامش وفادار مانده بودند، و حتی نمی‌توان به یقین گفت که آن مورد مشهوری که آشکارا کار عطار را از روش نویسندگان روزگار سامانی جدا کرده، یعنی استفاده از قید «در» به جای «اندر» کار خود اوست، یا کار کاتبانی که از

پایان سده‌ی هفتم به بعد کتاب را بازنویسی می‌کردند و بنا به رسمی که دیگر میان‌شان رایج شده بود، «در» می‌نوشتند.[۱۱] ما امروز، نمونه‌هایی از پژوهش زبانی درباره‌ی شماری آثار مهم عرفانی که نزدیک به دوران **تذکرةالاولیاء** نوشته شده‌اند، در اختیار داریم، و دقت به آن‌ها راهنمایی به دست می‌دهد که تا حدودی مرز توانایی‌های زبان در قلمرو سخن عرفانی قابل شناخت گردد،[۱۲] و راه گشوده شود تا دریابیم که زبان عطار در چه حد و مرزی باقی مانده، و دامنه‌ی تازگی‌هایش کجا بسته شده است.[۱۳] البته در این مورد هنوز در آغاز راهیم، و کارهای زیادی باقی مانده که انجام آن‌ها به یاری روش‌های تازه‌ی زبان‌شناسی و سبک‌شناسی ممکن خواهد شد.

نمونه‌هایی از مشخصه‌های زبانی **تذکرةالاولیاء** که بسیاری‌شان در آثار عرفانی هم‌روزگار با آن آمده، به شرح زیر است: مصوت‌های بلند برخی از واژگان، کوتاه شده‌اند و به عنوان مثال واژه‌ی خشنود به جای خوشنود آمده است. بنا به رسم رایج دوران «ب» و «و» به هم تبدیل شده‌اند (برنا / ورنا). گاه «ب» به «ف» (زبان / زفان)، «ق» و «غ» به «گ» (خانقاه / خانگاه؛ گلغونه / گلگونه)، «ژ» به «ش» (واژگونه / واشگونه) تبدیل شده‌اند. در تبدیل «د» و «ت» روش یکسانی رعایت نشده، گاه «کنید» آمده و گاه «کنیت»، گاه «کردید» و گاه «کردیت». **تذکرةالاولیاء** سرشار از واژگان ساده

---

۱۱ محمدتقی بهار، **سبک‌شناسی**، ج ۲، ص ۲۰۵.

۱۲ محمد بن منور میهنی، **اسرارالتوحید**، تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶، ج ۱، صص صد و هشتاد و یک ـ دویست و نه.
شهاب‌الدین ابوالقاسم سمعانی، **روح‌الارواح فی شرح اسماءالملک فتاح**، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸. صص هفتاد و یک ـ نود و پنج.
نجم‌الدین ابوبکر رازی، **مرصادالعباد**، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۵، صص ۱۰۵-۷۰.

۱۳ شاید بهار نیز متوجه همین محدودیت‌های کار عطار بود که حتی واژگان تازه‌ی **تذکره الاولیاء** را در سبک شناسی خود همراه با واژگان تازه‌ی **اسرارالتوحید** در یک جدول آورد، و این جنبه‌ی کار عطار را در مجموعه‌ای بزرگ‌تر جای داد (بهار، **سبک شناسی**، ج ۲، صص ۲۲۰-۲۱۰).

و آشنای زندگی هرروزه است. البته اندکی از واژگان کتاب از یاد رفته‌اند و مورد استفاده ندارند، همین فهم برخی از عبارت‌ها را دشوار می‌کند، همچون «پاداشت» به معنای پایداری (۵۸۱)، «کاره» به معنای فاعل (۲۸۲)، «اسکره» به معنای پیمانه و کاسه (۱۳۸)، و «خراس» به معنای طویله (۳۰۷). از دیگر تفاوت‌های معنایی فعل «افسوس کردن» است که در کتاب به معنای افسون کردن آمده، و «باد کردن» به معنای باد زدن، «بازدید» به معنای دیده شدن، «دانستن» به معنای اعتقاد داشتن، «یادداشت» به معنای ذکر، «گام گرم کردن» به معنای با شتاب رفتن. الفاظ و ترکیب‌های دیگری هم آمده‌اند که هر چند امروز به کار نمی‌روند، ولی معنایشان حدس‌زدنی است، چون «دیوانه‌ستان»، و «توبت» به جای توبه. چند بار نیز دبیرستان در برابر آنچه ما امروز دبستان می‌نامیم، به کار رفته است (۳۰۵). جایی از اصطلاح از یاد رفته‌ی «نماز دیگر» یاد شده که ایرانیان سومین نماز واجب روزانه را چنین می‌خواندند (۸۶).[۱۴] جایی دیگر واژه‌ی عربی «کراسه» (از ریشه پهلوی کوراسک) به معنای دفتر، در مورد یکی از جزوه‌های **قرآن** به کار رفته است (۱۲۶). به هر حال، تعداد این واژگان زیاد نیست، و در این مورد دشواری کار بیشتر در حد لغت‌های عربی است و نه فارسی. به عنوان مثال واژه‌ی «قمطره» آمده که به معنای صندوق کتاب، و جعبه‌های عطرهاست (۱۳۰)، یا جایی دیگر واژه‌ی عربی «بیداء» آمده که معنای بیابان می‌دهد، و از «بیداء حقیقت» یاد شده است (۳۰۴). یکی از موارد زیبا در کاربرد واژه‌ی «طیفور» به معنای پرنده‌ی کوچک آمده است. بایزید به بسطام بازمی‌گردد تا به زیارت مادر رود. پشت در مناجات مادر را می‌شنود: «الهی آن غریب مرا نیکو دار... بایزید چون این بشنید بگریست. پس در بزد. مادر گفت: کیست؟ گفت: غریب تو. مادر گریان شد و در بگشاد. پس گفت: ای طیفور! چشمم خلل کرده است، از بس که گریستم در فراق تو و پشتم دو تا شد، از بس که غم تو خوردم» (۱۶۴). یک بار واژه‌ی ترکی «تنگری» به کار رفته که به معنای

---

۱۴ بنگرید به تعلیقات محمد استعلامی بر متن تذکرةالاولیاء (۸۲۲).

بت یا معبود است. این لغت بیگانه در متن به گونه‌ای سخت تاثیرگذار آمده است. بایزید در مناجات خود به خدا می‌گوید که عبادت‌های روز و شب مرا به هیچ حساب میاور و: «همان انگار که نیست. ترکمانی‌ام هفتاد سال موی در گبری سپید کرده، از بیابان اکنون می‌آیم، و تنگری تنگری می‌گویم. اللّه اللّه گفتن اکنون می‌آموزم» (۲۰۸).

برای گسترش قلمرو واژگان، عطار از وندهای مفید سود می‌جست، همچون امروزین، امروزینه، پارسایانه، میانگین، جایگاه، شادوار. او «نا»ی نفی را در آغاز اسم و فعل به کار می‌برد، و این گونه ابزار بیانی مناسبی می‌آفرید، که هنوز می‌تواند به کار ما بیاید: همچون نابودن، ناجستن، ناخواستن، نادیدن، نایافت. عطار ترکیب‌های تازه‌ای هم به کار می‌برد که شاید ساخته‌ی خودش بودند: چون زنار گوشه، گرانمایگی، ترسکار، سلطان‌وار، گاونفس. در عبارتی زیبا چند نمونه از این اضافه‌ها آمده‌اند: «عارف آفتاب‌صفت است که بر همه‌ی عالم بتابد، و زمین‌شکل است که بار همه‌ی موجودات بکشد، و آب نهاد است که زندگانی دل‌ها بدو بود» (۳۳۹). عطار از «ک» تصغیر به ندرت ولی به گونه‌ای تاثیرگذار استفاده‌می‌کرد و می‌نوشت: مرغک، فرزندک، خُردک و حتی «حلاجک». گاه واژه‌ی سر را به جای «درون» به کار می‌گرفت، و می‌نوشت: «دریغ بُوَد که به سر تاریکی خود باز رویم». در یک مورد عطار به درک حروفیه از واژگان نزدیک می‌شود و می‌کوشد تا معنای واژه‌ای را از راه تاویل یک یک حروف آن دریابد، و این نقلی است از گفته‌ی ابوعلی جوزجانی: «و گفت: بخل سه حرف است: با و آن بلاست، خا و آن خسران است و لام و آن لوم است، پس بخیل بلایی است بر نفس خویش، خاسری است در نفاق خویش، ملومی است در بخل خویش» (۵۶۳). یکی از شگردهای زیبای کار عطار ـ که البته نزد پیشینیان او سابقه دارد، ولی او این شیوه را به شکل ظریف‌تری پیش برد ـ آوردن اضافه‌های نامتعارف و صفت‌های تازه است. این کار به نثر او منش شاعرانه‌ای بخشید: «چهل سال دیده‌بان دل بودم» (۵۷۰).

در **تذکرةالاولیاء** بارها ضمیرهای پیوسته آمده‌اند، و همین موجب

خلاصه‌گویی مفیدی شده است، همچون: «خوف‌مان»، «اگرت خواهی، به صف مردانت راه دهند»، «آرامم نبود». چون به ندرت قیود مرکب به کار رفته، استفاده از آن‌ها در متن برجسته و چشم‌گیر شده است. عطار بارها صفت تفصیلی را کوتاه می‌کرد، و می‌نوشت: «دوست‌تر دارم» به جای «بیشتر دوست دارم». با این که گاه «ب» در آغاز فعل‌ها می‌آورد، ولی بیشتر تمایل به حذف آن داشت. در کتاب بارها از فعل‌های کوتاه‌تر استفاده شده، همچون «شایی» به جای «شایسته‌ای». چند بار «ی» را به جای فعل به کار برده: «ناخوش مردی تو»، یعنی مرد خوشایندی نیستی. به رسم بسیار رایج آن ایام «ی» در پایان فعل، ماضی استمراری می‌ساخت. عطار از فعل فرد در حق چند اسم استفاده می‌کرد، و می‌نوشت: «آدم و حوا بمرد». گاه ماضی بعید بودن را به صورت «بوده بود» به کار می‌برد، که امروز نامانوس است. او به استادی جای فعل را در جمله تغییر می‌داد، و نمی‌گذاشت که فعل‌های چند عبارت در پایان جمله‌ای طولانی پشت سر هم قطار شوند. این جسارت آوردن فعل در میانه‌ی جمله به کلام او رنگ و بوی زبان گفتاری می‌داد، و موجب این تصور می‌شد که فکر در میانه‌ی جمله‌پردازی و در «کنش کلامی» کامل شده است. همین حالت شاداب و زنده‌ای می‌آفرید، و تصوری از خودجوشی و خودانگیختگی اندیشه ایجاد می‌کرد. عطار در حذف افعال به قرینه استاد بود. گاه نیز راه خلاف می‌رفت و به یاری افعال کمکی که مدام در عبارت‌هایی کوتاه تکرار می‌شدند، تصوری از یک‌نواختی و هم‌آهنگی می‌ساخت. او از لفظ «را» در مفعول به‌واسطه سود می‌جست: «دنیا را بگیر از برای تن را»، و گاه «تا» را به جای «که» به کار می‌برد، همچون «او چند سال است تا خود را به ما سپرده است». او بارها چنان که بسیار مرسوم بود «با» را به جای «به» به کار می‌برد، گاه نیز راهی ویژه‌ی خود می‌رفت، برای نمونه در صرف عبارت‌های شرطی روشی خاص داشت: «اگر توانمی خود را طلاق دهمی»، «کاشکی تو از مسلمانان بودتی»، «می‌بایست که تو را دیدمی». جایی می‌گوید: «بنده‌ای را که دنیا دوست داشته بود» یعنی «بنده‌ای که دنیا را بیشتر دوست داشته باشد».

عبارت‌های عربی **تذکرةالاولیاء** چندان مشکل‌ساز نیستند، و جز در مواردی کمیاب فهم مطلب را برای ناآشنایان به این زبان دشوار نمی‌کنند. عطار در بیشتر موارد آیه‌های **قرآن‌مجید** را ترجمه نکرده، و نشانی آن‌ها را نداده است. در مورد احادیث و حتی چند کلام نغز بزرگان عرب نیز چنین روشی را دنبال کرده است. تعداد واژگان رایج عربی در **تذکرةالاولیاء** به نسبت زیاد است، و به ندرت لغت‌های مهجور آمده‌اند. **تذکرةالاولیاء** برخلاف **تاریخ بیهقی** کتابی تاریخی نیست، و برخلاف **سیاست‌نامه**، **قابوس‌نامه** و **اخلاق ناصری** کتابی در زمینه‌ی علوم اجتماعی محسوب نمی‌شود، بل کتابی است مذهبی، استوار به سخن عارفان نخستین سده‌های اسلام، که منابع آن بیشتر عربی بوده‌اند و بنا به خواست آشکار مولف استوار است به **قرآن مجید**، احادیث و تذکره‌های معتبر. روشن است که در چنین کتابی ناگزیر بیش از دیگر آثار بزرگ پارسی‌نویسان، از زبان و کلام تازیان استفاده می‌شود. حتی گاه به جای واژه‌ای فارسی که در کتاب بسیار به کار رفته، از لغت عرب یاد شده است، به عنوان مثال «الا» به جای «مگر» بارها آمده است (۳۴، ۷۴، ۲۴۳ و...)، یا واژه‌ی «باجمال» را می‌سازد به جای زیبا به کار می‌برد (۴۹). علامت «یت» مصدری بارها تکرار شده، و جای برابرهای فارسی را گرفته است (آخریت، وحدانیت، قطعیت، ظاهریت، کراهیت و...). ولی باز باید گفت که این فراوانی واژگان عربی حتی برای خواننده‌ی امروزی که با این زبان چندان آشنایی نداشته باشد، دشواری نمی‌سازد.

پیش‌تر گفتم که ارزش کار عطار چندان در نوجویی‌های زبانی نیست، بل باید آن را جای دیگری جستجو کرد. بزرگی کار عطار در ایجاز بیان اوست، و در گرایش او به کوتاه‌نویسی و خلاصه‌گویی که در هنر نگارش به زبان فارسی ممتاز، کم‌نظیر، بل بی‌بدیل است. اعتبار نثر عطار در قدرت به راستی خیره‌کننده‌ی آن است که می‌تواند با کمترین واژگان ـ که گاه به نظر می‌آید کمتر از آن هیچ ممکن نیست ـ بیشترین معنا را بیافریند، و بزرگترین تاثیر را موجب شود. می‌توان گفت که حرکت به سوی ایجاز بیان یکی از دو گرایش اصلی در کار نویسندگی عطار است، دیگری

حرکت به سوی سادگی بیان، و گاه رسیدن به مرز سخن گفتاری و هرروزه است. در کتاب عطار چیزی مانع از حرکت نخست نشده، مگر جمله‌های مسجع و مرصع آغاز هر باب، که حسابی جداگانه دارند. ولی عواملی چند مانع‌هایی در راه گرایش دوم ساخته‌اند، و به ندرت خللی در سادگی بیان ایجاد کرده‌اند: یکی از این عوامل پیچیدگی سخن عرفانی است که زبان اشارت‌ها و رمزهاست، و تلاش برای سر بسته گفتن، و پنهان‌کاری. شاید مانع دیگر همان اصرار عطار به بیان موجز باشد که گاه کار فهم نکته‌هایی را دشوار کرده، و به سادگی بیان آسیب رسانده است. اکنون می‌توانیم دقیق‌تر به قدرت نویسندگی عطار بپردازیم.

۳. زیبایی‌های سبک

«... از حیث انشاء و اسلوب عبارت آن، در انشاء این کتاب دو صفت نیک ظاهر است، یکی سادگی و یکی شیرینی، و در این دو صفت به کمال و بالاترین درجه است، و در زبان فارسی کتابی جامع این دو صفت، بدین درجه، سراغ ندارم».[۱۵] حدود نود سال پیش محمد قزوینی درباره‌ی **تذکرةالاولیاء** چنین نوشت، و این گفته‌ی او را شماری از دیگر استادان ادب فارسی تایید کرده‌اند.[۱۶] یکی از مصححان کتاب که بر سر این متن زحمت زیاد کشیده، **محمد استعلامی**، با نظر بالا همراه نیست، و در

---

۱۵ از مقدمه‌ی محمد قزوینی بر: **تذکرةالاولیاء**، تصحیح نیکلسون، چاپ افست، تهران، ۱۳۷۰، ص یط.

۱۶ ملک‌الشعراء بهار نوشته: «این کتاب نیز یکی از کتب عمده و مهم و از ماخذ بزرگ فصیح دری است... [در کتاب] ایجازی بینیم در کمال مطلوبی، و سلامتی دور از رکاکت، و جزالتی در نهایت خوبی دور از تعسف و فصاحتی به کمال و شیرینی و لطافتی به غایت». **سبک‌شناسی**، ج ۲، ص ۲۰۵ و ۲۰۶. و نیز نگاه کنید به: ذبیح‌اللّه صفا، **تاریخ ادبیات در ایران**، تهران، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۲۰۵. شفیعی کدکنی **تذکرةالاولیاء** را همراه با **تاریخ بیهقی** و **اسرارالتوحید** یکی از سه شاهکار مسلم نثر فارسی می‌داند. در: **اسرارالتوحید**، بخش ۱، ص شصت و سه.

مقدمه‌اش بر کتاب نوشته است: «نثر **تذکرةالاولیاء** را نمی‌توان اثر خاص عطار شمرد، و برای آن نشانه‌های سبکی بیان کرد... کار عطار تالیفی از اجزاء اقتباس شده‌ی کتاب‌های دیگر است، و اگر چند جا از خود عبارتی آورده باشد باز هم پیرو شیوه‌ی کسانی است که ماخذ کار او را پرداخته‌اند، و حتی در مقدمه **تذکره** ــ که از فکر و قلم عطار تراوش کرده است ــ باز هم شیوه‌ی نگارش همان است که در متن دیده می‌شود» (بیست و دو). او ادامه می‌دهد که وقتی عطار از منابع عربی عبارت‌هایی را به فارسی ترجمه کرده، باز از سبکِ همانند هجویری و عثمانی یعنی نویسنده‌ی **کشف‌المحجوب** و مترجم **رساله‌ی قشیریه** تقلید کرده است.

این گفته چندان درست و دقیق به نظر نمی‌آید. اگر نثر را به معنای سبک، اسلوب نگارش یا شیوه‌ی بیان (style) بدانیم، آن‌گاه میان نثر عطار و نثر سایر نویسندگان متون عرفانیِ روزگارش تفاوت‌های آشکاری خواهیم یافت. تنها اگر مقصود این باشد که عطار در قاعده‌های دستوری، نحوی، وگسترش قلمرو واژگان ــ نسبت به نویسندگان آثار عرفانی پیشین و هم‌روزگارش ــ نوآوری بزرگی نداشته، گفته‌ی بالا نادرست نخواهد بود، اما در این حالت نکته‌ی مهمی مطرح می‌شود: روشِ بیان یا سبک عطار چون سبک هر نویسنده‌ی دیگری با کاربرد یا شکستن اصل‌ها و قاعده‌های دستوری و نحوی، و حتی با شیوه‌ی گزینش او از گنجینه‌ی واژگانِ زبان، یکی دانسته نمی‌شود و از آن‌ها فراتر می‌رود. سبک، نخست در حد نظریه‌ی بیان (Rhetoric) یعنی با اسلوب کاربرد مجازهای بیان، و بعد با ملاک‌هایی چون قدرت خلاصه‌گویی و ایجاز بیان، و سرانجام در پیوند ارگانیک با محتوای نوشته ارزیابی می‌شود. متن از راهی ناهموارتر و دشوارتر از راه نوآوری در عناصر زبانی، «جهان خود» را می‌آفریند. نمی‌توان سبک یک متن را فقط از راه دانش زبانی دانست، در این صورت کشف ویژگی سبک تا حدودی آسان می‌شد. کافی بود تا نوآوری‌های زبانی یک نویسنده مورد بررسی قرار گیرد ــ که کاری است ممکن ــ تا سبک او دانسته و ارزش آن شناخته شود. نکته‌ی مرکزی در سبک «سخن» (Discourse) است. به گفته‌ی پل ریکور سخن همان «پیام‌هایی

است که ما آزادانه بر بنیاد و ساختار زبان می‌آفرینیم. پس منش ویژه‌ای از سخن وجود دارد که در قیاس با زبان نخستین محدودیت ابژه‌ی ادبی را می‌سازد. از میان ویژگی‌های سخن، در همان گام نخست بدان امکان می‌دهیم تا جهانی را بگشاید».[۱۷]

تذکرةالاولیاء جهانی ویژه‌ی خود را آفریده است، و این نسبت دارد با سبکی یکه و خاص. این کتاب کشکولی از اقوال و حکایت‌ها نیست که عطار آن‌ها را از منابع گوناگون یک جا گردهم آورده باشد، و در آن به جای سبکی خاص، شیوه‌ی بیان نویسندگان کتاب‌های منبع کنار هم چیده شده باشد. چنین هم نیست که تمامی آن منابع دارای شیوه‌ی بیان و سبکی یکسان بوده باشند که عطار از آن‌ها (حتی در مقدمه‌اش نیز) تقلید کرده باشد. جان کلام این جاست: **تذکرةالاولیاء** از نظر سبک و شیوه‌ی بیان، متنی است یک‌دست. نویسنده دارد، و نه فراهم‌آورنده. در آن اقوال عربی و فارسی متون دیگر به شیوه‌ای نو، یعنی بنا به شیوه‌ی بیان عطار بازگو شده‌اند، همان‌طور که در روایت حکایت‌ها نیز شگردهایی تازه به کار آمده‌اند، و این همه مستقل است از نوآوری یا عدم نوآوری در عناصر زبانی کتاب. این را هم بگویم که کشف مناسبات «بینامتنی» البته اهمیت زیادی دارد، اما به تنهایی نمی‌تواند روشنگر ویژگی‌های سبک یک متن باشد. در مرکز بحث سبک، نکته‌ی کارآیی سخن ادبی در ایجاد «جهان متن» قرار دارد، و اگر چنین ملاکی را درست بدانیم، آنگاه حق با قزوینی و دیگر مدافعان و ستایندگان **تذکرةالاولیاء** خواهد بود که سبک عطار ویژه‌ی خود اوست، و با سبک هر متن معتبر دیگر زبان فارسی تفاوت دارد، و عطار در ایجاز بیان و به کار گرفتن مجازهای بیان استادی بی‌همتا بوده است. راز تاثیر کتابش را نیز باید با توجه به نکته‌ی آخر جستجو کرد. به دلیل سبک والا و یکه‌ی **تذکرةالاولیاء** است که در هر بار خواندن آن چنان تکان می‌خوریم، و به دنیایی دیگر ــ جهان متن ــ گام می‌نهیم، و در ذهن ما تاثیر حکایت‌هایی که او نقل می‌کند، یا اقوالی که از صوفیان نقل می‌کند

---

۱۷ پل ریکور، **زندگی در دنیای متن**، ترجمه‌ی بابک احمدی، تهران، ۱۳۷۳، ص ۲۲.

ـ در قیاس با تاثیر داستان‌ها و اقوال همانند در آثار عرفانی مهم دیگر ـ نیرومندتر و پایدارتر است.

در **تذکرةالاولیاء** از قول حلاج چنین آمده: «ما را با او سرّی است که جز بر سر دار نمی‌توان گفت» (۵۹۰). این عبارتی است متشکل از سیزده واژه، که چون معنایش را در زمینه‌ی روایی متن قرار دهیم به نمونه‌ای عالی از ایجاز بیان برمی‌خوریم: حلاج به اشارت انگشت در دیوار زندان رخنه‌ای ایجاد کرد، و زندانیان را گفت بروید، و چون از او پرسیدند که آیا تو با ما می‌آیی یا نه؟ عبارت بالا را بر زبان آورد. این عبارت، بیانِ تصویر حلاج از آزادی، و حتی آزادیِ بندیان و زندانیان گناهکار بود. خود او، اما، آزاد نبود، اسیر رازی بود که با مرگ پیوند داشت. او مرگ را می‌طلبید، چون مرگی بر سر دار بود، و سرّش آنجا هم گفته می‌شد و هم به بیانی نمی‌آمد. این قدرت بیان معناهایی تودرتو و باطنی، فقط در سیزده واژه، یکسر فارغ است از نوآوری زبانی. واژگان ساده‌اند، و در گفتار هرروزه‌ی ما نیز به کار می‌روند. نحو کلام نیز همان شکل ساده‌ی گفتاری را داراست. چیزی نو در میان نیست. ولی همین سیزده واژه جهان متن را پیش چشم ما می‌گشایند که جهانی است نو.

باز، در حکایت حلاج می‌خوانیم: «الاهی! تو می‌دانی که عاجزم از شکر، تو به جای من شکر کن خود را، که شکر آن است و بس» (۵۸۸). ادراکی تازه از سپاس، فهمی دیگر از نسبت خداوند و انسان را پدید می‌آورد. کسی از خدایش چیزی می‌طلبد، کسی کار و وظیفه‌ی خود را به خدا محول می‌کند: «تو به جای من شکر کن خود را»، و کسی این را می‌گوید که اناالحق در دهانش به گفته‌ی مولانا، نور بود. کسی که صفحه‌ای بعد عطار درباره‌اش می‌نویسد: «در شبان روزی در زندان هزار رکعت نماز کردی. گفتند: چون می‌گویی که من حقم این نماز که را می‌کنی؟ گفت: ما دانیم قدر ما!» (۵۹۰). در شرح این معناها چند واژه‌ی ساده، بی‌نیاز به نوآوری زبانی کار می‌کنند و جهان متن را می‌آفرینند. عطار خود از این توانایی ایجاز کلامش باخبر بود، در مقدمه‌ی کتاب نوشت: «اما طریق ایجاز و اختصار سپردن سنت است» و از قول پیامبرش

گفت: «من جامع همه‌ی کلام شدم، و از این رو سخن من کوتاه شد» (۵). به نمونه‌ای بی‌بدیل از نیروی عطار در بیان موجز دقت کنیم، از قول بایزید بسطامی می‌گوید: «از بایزیدی بیرون آمدم، چون مار از پوست» (۱۸۹). پیش از عطار نیز سخن پارسی عرصه‌ی آزمون کوتاه‌نویسی بود، و ایجاز هنر عالی دانسته می‌شد. نظامی عروضی در مقاله‌ی نخست از **چهار مقاله‌ی** خود به دبیران توصیه می‌کرد که در سیاق سخن آن طریق پیش گیرند که «الفاظ تابع معانی آید، و سخن کوتاه گردد» و می‌گفت که برای یافتن راز این شیوه‌ی بیان نخست به خواندن کلام خداوند، و اخبار پیامبر بپردازند، که نویسنده «چون قرآن داند به یک آیتی از عهده‌ی ولایتی بیرون آید».[۱۸] نظامی از قول فصحای عرب گفته‌ای را نقل می‌کرد: «خیرالکلام ما قلّ و دلّ»، بهترین سخن آن است که اندک بود و بر مقصود راهنما. اصل عطار در نوشتن نیز همین بود.

سبک **تذکرةالاولیاء** شاعرانه است نه فقط به این دلیل که موجز است، یا به گونه‌ای نامتعارف از مجازهای بیان سود جسته، بل رمز شاعرانگی آن در ترکیبِ کارآیی مجازهای بیان است با سادگی افراطی کلام، که تا حد گفتار زندگی هرروزه روان و نرم شده است. به نمونه‌ای از این ترکیب، در شرح خاطره‌ای از ایام کوْدکی بایزید بسطامی دقت کنیم: «شبی در کودکی از بسطام بیرون آمدم. ماهتاب می‌تافت، و جهان آرمیده. حضرتی دیدم که هژده هزار عالم در جنب آن حضرت ذره‌ای می‌نمود. سوزی در من افتاد و حالتی عظیم بر من غالب شد. گفتم: خداوندا! درگاهی بدین عظیمی و چنین خالی؟ کارگاهی بدین شگرفی و چنین پنهان؟ بعد از آن هاتفی آواز داد که: درگاه خالی نه از آن است که کس نمی‌آید، از آن است که ما نمی‌خواهیم. هر ناشسته رویی شایسته‌ی این درگاه نیست» (۱۸۵). حکایت ادامه دارد، اما نکته‌ی مهم، اینجا، برای ما همین زبان جادویی است. هیچ عبارتی از نحو متعارفِ زبان جدا نشده است. تصویرسازی

---

۱۸ نظامی عروضی، **چهارمقاله**، تصحیح محمد معین، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۶۴، صص ۲۳-۲۲.

شبِ مهتاب چنان کوتاه است که گویی هیچ چیز ارائه نشده. حتی همانندیِ عرش خداوند با درگاه و کارگاه در شعر پیش از عطار سابقه دارد، مجازهای بیان نیز ساده و آشنایند، و راستی که چیزی نو در میان نیست. به نظر می‌آید که از شگردی شاعرانه نیز استفاده نشده، پس این روحِ شعر که در قطعه‌ی بالا موج می‌زند، از کجا آمده است؟ جنبه‌ی شاعَرانه از آن جا آمده که ابداع بیشتر تصویرها و انگاره‌ها به خود خواننده سپرده شده است. این کمالِ ایجاز شاعرانه، در بیان منثور عطار چون اشارتی است تا خواننده خود بیافریند. راز بزرگی **تذکرةالاولیاء** در اهمیتی است که برای خواننده‌ی خود قائل است، و این که در بیشتر موارد «ابداع» (به معنای یونانیِ «poesis») را به مخاطب خود می‌سپارد. متنِ عطار ساخته‌ی خواننده است و نویسنده تنها لحظه‌ای از آن را ارائه می‌کند، لحظه‌ای درست را با شیوه‌ای درست. به مثال دیگری دقت کنیم: «نقل است که روزی نابینایی می‌گفت: اللّه، اللّه. نوری پیش او رفت و او را گفت: تو او را چه دانی؟ و اگر بدانی زنده نمانی. این بگفت و بی‌هوش شد و از آن شوق به صحرا افتاد، در نیستانی نو درووده. چرخ می‌زد و آن نی در پای و پهلوی او می‌رفت و خون روان می‌شد و از قطره‌ی خون اللّه، اللّه بازدید می‌آمد» (۴۷۴). «به صحرا افتاد در نیستانی نو درووده»، این تصویری ساده بیش نیست، و واژه‌ای افزون به سودای تصویرگری کامل‌تر ندارد. آن انگاره‌ها که در پی می‌آید از زخمی شدن شیخ از نی‌ها، مدیون کوتاهی کلام و ایجاز تصویرگری است. کافی بود تا شرح و بسطی در ساختنِ تصویر آغازین بیاید، تا کار خواننده ضایع شود. چون خواننده خود می‌سازد، پس این نیز ممکن است که تصویری شگرف و نامتعارف بسازد، تصویری از این دست: بر قطره‌های خون نام اللّه پدید می‌آید. این همان راز تصویرپردازی فراواقعی کتاب عطار است که از ایجاز بیان آغاز می‌شود و به انگاره‌ای چنین شگرف می‌رسد که در باب رابعه آمده است: رابعه چون خواهان نقطه‌ی فقر شد، شنید که بسیاری از مردان خدا در همان منزل نخست از راه بازمانده‌اند، ندایی به او می‌گوید: «و اگر نه برنگر. رابعه درنگریست. دریایی خون دید درهوامعلق. هاتفی آواز داد که:

خون دل عاشقان ماست که به طلب وصال ما آمده‌اند و در منزل اول فرو شده‌اند. که نام و نشان ایشان در دو عالم از هیچ مقام برنیامد» (۷۶). اگر ما می‌توانیم این دریای معلق خون را چنین آسان مجسم کنیم، از این روست که عطار تجسم را ـ حتی در مورد ساده‌ترین تصاویر ـ به خود ما واگذاشته است.

در بازگویی حکایت‌ها بیشتر آشکار می‌شود که این زیبایی زبان برآیند ایجاز است و سادگی بیان. در باب مرتعش می‌خوانیم که «روزی در محلتی از بغداد می‌رفت. تشنه شد و از خانه‌ای آب خواست. دختری صاحب جمال کوزه‌ای آب بیاورد. دلش صید جمال او شد. هم آنجا بنشست تا خداوند خانه بازآمد، و از منعمان بغداد بود. گفت: ای خواجه! دلی به شربتی آب گران است. مرا از خانه‌ی تو شربتی آب دادند و دلم ببردند» (۵۱۶). این ابراز عشق ساده‌ی زیبا، که همانندش را شاید فقط بتوان در غزلی از سعدی یافت، راز تاثیرگذاری خود را در بیانی موجز و در عین حال ساده می‌یابد: رها از هر تکلف بیان، پیراسته از هر آرایش کلام و هر منش زبان منظوم. درست همچون بیان عاشقانه‌ی درویشی است که بر در منعمی ایستاده باشد.

این سان زبان عطار از راهی تازه می‌رود، چنین هم نیست که از هر نوآوری زبانی خالی باشد. کافی است مناجات خواجه عبدالله انصاری را با مناجات یحیی بن معاذ قیاس کنیم که عطار چنین به فارسی‌اش برگردانده: «الاهی! تو دوست می‌داری که من تو را دوست دارم. با آن که بی‌نیازی از من. پس چگونه دوست ندارم که تو مرا دوست داری، با این همه احتیاج که به تو دارم. و گفت: الاهی! من غریبم و ذکر تو غریب، و من با ذکر تو الف گرفته‌ام، زیرا که غریب با غریب الف گیرد» (۲۷۴)، و ما با زبان عطار الف می‌گیریم و خو می‌کنیم، زیرا زبانی است غریب. کسی از ما نمی‌تواند چنین کوتاه و ساده از راز عشق خود پرده بردارد. زبانی است تک، و از این رو غریب. نثری است که از هر شعری به گوهر شعر نزدیک‌تر شده. مثالی دیگر از باب شاه شجاع کرمانی: «نقل است که چهل سال نخفت. و نمک در چشم می‌کرد و چشم‌هاش چون دو کاسه‌ی خون

شده بود. شبی بعد از چهل سال بخفت. خدای را جل و جلاله به خواب دید. گفت: «بار خدایا! من تو را به بیداری می‌جستم در خواب یافتم. فرمود که: ای شاه! ما را در خواب از آن بیداری‌ها یافتی. اگر آن بیداری‌ها نبودی چنین خوابی ندیدی. بعد از آن او را دیدندی که هر جا رفتی بالشی نهادی و می‌خفتی و گفتی: باشد که این یک بار دیگر چنان خواب بینم. عاشق خواب خود شده بود، و گفتی که: یک ذره از این خواب به بیداری همه‌ی عالم ندهم» (۳۷۸-۳۷۷). این شاه شجاع که عاشق خواب خود شده بود چیزی دیده بود متفاوت از آموخته‌های دیگر پارسایان. یحیی بن معاذ «یک بار به دوستی نامه نوشت که: دنیا چون خواب است و آخرت چون بیداری...» (۳۶۳). اشاره‌ی او به حدیث مشهور نبوی «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» است: «مردمان در خواب‌اند، و چون‌بمیرند بیدار می‌شوند». حدیثی که ابن عربی در فص یوسف در **فصوص‌الحکم** از آن یاد کرده است.[۱۹]

یکی از عوامل سادگی و دلنشینی نثر عطار نزدیکی به زبان زندگی هر روزه و گفتار عادی مردمان است. نمونه‌هایی را که در پی می‌آورم، با هر مثالی از نثر فنی فارسی که نیم سده پس از عطار معمول شد، قیاس کنید تا به راز تاثیر زبان او پی ببرید. چون پیران مکه به استقبال ابراهیم ادهم آمده بودند «او خود را در پیش قافله انداخت تا کسی او را نشناسد». پیران از او پرسیدند که آیا ابراهیم ادهم نزدیک شده؟ او گفت: از این مرد زندیق چه می‌خواهید؟ به او سیلی زدند که: «تو چنین کسی را زندیق می‌خوانی؟ زندیق تویی. گفت: من هم این را می‌گویم. با نفس گفت: هان! خوردی؟ می‌خواستی تا مشایخ حرم به استقبال تو آیند؟ الحمدالله که به‌کام خودت دیدم» (۱۰۷). این کلام ذهنی خطاب به نفس، ذره‌ای تفاوت با گفته‌های ساده‌ی مردم عادی ندارد، و هنوز نزدیک هشتصد سال پس از عطار به کلام هرروزه‌ی ما می‌ماند. اگر کلام در جای خود چنین روان و ساده نقل

---

۱۹ محی‌الدین ابن عربی، **فصوص‌الحکم**، قاهره، ۱۹۴۶ م، چاپ افست، تهران، ۱۳۶۶، ص ۹۹.

نمی‌شد، آن‌گاه فاصله‌ی زبان ادبی مناجات ابراهیم ادهم با زبان امروزی ما از میان برداشته نمی‌شد، و راحت پذیرای کلام عارفانه‌ی او نمی‌شدیم (۱۱۰). نمونه‌ای دیگر: رابعه در راه سفر مکه خرش در بیابان مرد، و او حاضر نشد با اهل قافله برود، و پیش جنازه‌ی خر ماند. «رابعه گفت: الاهی! پادشاهان چنین کنند با عورتی عاجز؟ مرا به خانه‌ی خود خواندی پس در میان راه خر میرانیدی، و مرا در بیابان تنها بگذاشتی؟» (۷۴). عطار می‌گوید: «در حال خر برخاست. رابعه بار بر نهاد و برفت». اگر این زبان گلایه‌آمیز نبود، اگر این بیان نزدیک به گفتار هرروزه، و این شِکوه و لحن دوستانه نبود، کجا باور می‌کردیم که حیوان مرده، زنده شود؟ مناجات رابعه که به دنبال می‌آید، ترکیبی است از زبان هرروزه و بیان ادبی آهنگین که به دعاهای خواجه عبدالله انصاری نزدیک است. رابعه نزدیک مکه در بادیه‌ای تنها بماند و گفت: «الاهی! دلم بگرفت. کجا می‌روم؟ من کلوخی، آن خانه سنگی، مرا تو می‌باید» (۷۴). پاسخ «بی‌واسطه‌ی» خداوند این است که دیدار ممکن نیست، و چون موسی دیدار خواست، «چند ذره تجلی بر کوه افکندم، کوه چهل پاره شد». کلام رابعه، بیان عشقی است بی‌دیدار. شِکوه‌ی یاس آدمی است که دلش گرفته، و دیدار می‌طلبد. اگر چنین تاثیرگذار است، به دلیل نزدیکی آن به زبان ماست، و اگر چنان رازآمیز می‌نماید از کوتاهی عبارت‌هاست و بازی معنایی میان کلوخ و سنگ. راهی است کوتاه میان گفتار هرروزه و شعر که در ادب فارسی جز چند استاد کسی نتوانسته این راه کوتاه را بپیماید. این زبان روان عطار ویژه‌ی نثرنویسی او نیست. شعر عطار نیز بارها بیش از دیگر اشعار عرفانی به زبان گفتاری نزدیک است. این را آسان می‌توان از قیاس میان سروده‌های عطار و سنایی دریافت.[۲۰] مولانا در شماری از غزل‌های شمس تا حد عطار به این زبان گفتاری نزدیک شد، و می‌توان گفت که این یکی از برجسته‌ترین موارد تاثیر گرفتن او از عطار بود. عطار به صنایع

---

۲۰ بنگرید به مقدمه‌ی شفیعی کدکنی بر: فریدالدین عطار نیشابوری، **مختارنامه**، تهران، ۱۳۵۸، ص بیست و دو.

شعری و آنچه امروز در یک کلام «فُرم شعر» خوانده می‌شود چندان اعتنا نداشت، زیرا درک او از شعر کلامی بود «آموزشی» که باید زودفهم و آسان باشد، و شرع یعنی بنیان خداشناسی را برای مخاطبان که همان مردمان عادی باشند، روشن کند. در گزارش دوم این رساله، در شرح همانندی رفتار پارسایان و «عقلاء مجانین»، با منش بذله‌گو و شوخ عطار آشنا شدیم. کتاب او را می‌توان از دیدگاهی متفاوت نیز خواند که شرح کارهایی است خلاف عرف و عادت مردمان، و در آن مدام از کردار و گفتاری یاد می‌شود که نه فقط تقلیدکردنی نیست، بل به باور نیز نمی‌آید، یا دست‌کم با عقل دوراندیشِ ما نمی‌خواند. این گزینش کارها و فکرهای نامعمول، از آنجا که با سخنی ایمانی پیوند دارد، بحثی جدی و در خور می‌طلبد، اما با خود نگرشی دیگر، نگاهی شوخ و رند را نیز همراه می‌آورد که کمتر بدان توجه شده است. شاید بتوان گفت که میان عطار نویسنده که از مجازهای مطایبه‌آمیز و سخره‌گر لذت می‌برد، و عطار عارف که مدام می‌کوشد تا روشن کند درد عارفان چه بوده است، همه جا همراهی ممکن نیست. متن کتاب اوگاه در تب و تاب ناهمخوانی سخنی جدی با بیانی شوخ می‌افتد. به عنوان مثال، عطار چنین نقل می‌کند که حجاج دنیادار و ظالم در لحظه‌ی مرگ به خداوند گفته بود که مردمان همگی معتقدند که تو مرا به سبب گناهانم نمی‌آمرزی. اما خدایا! تو که کریم‌ترین کریمانی، بیا و «مرا به ستیزه‌ی ایشان بیامرز». عطار می‌نویسد که حسن بصری چون این خبر شنید، گفت: بدان ماند که این خبیث به طراری آخرت نیز خواهد برد» (۳۵). این لحن شوخ که در ذکر مرگ کسی، هر چه هم خبیث، یاد طراری‌های او را زنده می‌کند، و حتی به گونه‌ای رندانه این امکان را پیش می‌کشد که بنده‌ی شیطان شاید بتواند مکری در کار مکار کند، نمایانگر ظرافت طبع نویسنده‌ای است که هر چند در کتابش مدام کوشیده تا به بیان مطایبه‌آمیز لگام زند، باز جابه‌جا نشانی از آن شوخ‌طبعی‌ها را آشکار کرده است. به حکایتی که فقط در **تذکرةالاولیاء** یافتنی است دقت کنید تا با زبان شوخ عطار آشنا شوید: «نقل است که [جنید بغدادی] یک بار به عیادت درویشی رفت و درویش

می‌نالید. گفت: از که می‌نالی؟ درویش خاموش شد. گفت: این صبر با که می‌کنی؟ درویش فریاد برآورد و گفت: نه سامان نالیدن است و نه قوت صبر کردن» (۴۲۵). مشهور است که جیمز جویس گفته بود متنی ادبی که از شوخ‌طبعی و مطایبه خالی باشد، به زحمتِ خواندنش نمی‌ارزد. حتی در غم‌انگیزترین بخش **تذکرةالاولیاء**، یعنی در پایان باب هفتاد و دوم که شرح مصیبت حلاج است، باز می‌توان رگه‌ای از آن ظرافت و لحنِ شوخ را بازیافت. پارسایانی از حلاج در آستانه‌ی شهادتش انتقاد داشتند که چرا اسرار را فاش کرده، و آنچه را که نباید گفته است. شماری از آنان حتی مرگ او را گونه‌ای مجازاتِ برحق می‌دانستند. تا آنجا که جنید نیز در حاشیه‌ی فتوای کشتن منصور ـ وقتی به امر خلیفه ناچار از نوشتن خط شد ـ چنین رقم زد که حلاج به ظاهر امر باید کشته شود و باطن را فقط خدای داند (۵۸۵). در این میان عطار چه می‌گوید؟ جنید یکی از اولیاء محبوب اوست، و باب چهل و سوم **تذکرةالاولیاء** به شرح زندگی و گفتار پارسایانه‌ی او اختصاص دارد. مورد جنید پرسش کلی‌تری را پیش می‌کشد: عارفان دیگری که در مرگ حلاج سکوتی موافقت‌آمیز داشتند، به راستی چه باید می‌کردند؟ عطار نه می‌خواهد علیه جنید و دیگران چیزی بگوید، و نه دلش می‌آید که حسین سربه‌دارش را تنها گذارد. پس حکایتی می‌آورد به زبانی رند و شوخ: «پس گوش و بینی ببریدند و سنگ روانه کردند. عجوزه‌ای، پاره‌ای رگو در دست، می‌آمد. چون حسین را دید گفت: محکم زنید این حلاجک رعنا را. تا او را با سخن اسرار چه کار؟» (۵۹۳). این عجوزه کیست؟ جز جنید و دیگر موافقان شهادت حلاج؟

۴. نظم و شعر

عبدالقاهر جرجانی نظریه‌پرداز بزرگ ادبی که در سده‌ی پنجم می‌زیست، و کارهایش در زمینه‌ی «علم معانی و بیان» («نظریه‌ی بیان» = Rhetoric) همتا ندارد، و هنوز در فهم سازوکار شکل‌گیری زبانِ مجازی زنده و کاراست، در آغاز کتاب **اسرارالبلاغه** شاعران و نویسندگان را از افراط در

تجنیس و آوردن کلام مسجع چنان که مزاحم درک معنا شود، نهی می‌کند، و آن را «جنایت در حق کلام» می‌خواند: «امروز در کلام متاخران در آوردن اموری که در بدیع اسم و رسمی دارند میل مفرطی دیده می‌شود، به حدی که فراموش می‌کنند که گفتن برای فهماندن است، و از یاد برده‌اند که سخن می‌گویند به منظور این که روشن کنند... سخن‌شناسان و عارفان گوهر معانی به این فن تجنیس به جز پس از حصول یقین و اطمینان از این که چیزی از معنی فوت نشده است، و جز در مواردی که از جنایت به کلام در امان بوده‌اند، اقدام نکرده‌اند».[۲۱] جرجانی، سپس مثال‌هایی از استادان ادب عرب می‌آورد، و نتیجه می‌گیرد: «در تمام آنچه یاد کردم، شما لفظی را نمی‌بینید که به خاطر سجع گفته شود، و آنچه معنی بدان سزاوارتر است، یا کلمه‌ای که به ادای معنی بهتر یاری می‌کند، و بهتر به مراد هدایت کند، ترک شده باشد».[۲۲] این نکته را هم به یاد داشته باشیم که آنچه جرجانی می‌گوید درباره‌ی شعر است، و حکم او با همین قدرت و بل بیشتر، در مورد نثر نیز صدق می‌کند.

نویسندگی عطار بنا به دلیل‌هایی که پیش‌تر آورده‌ام، با روح گفته‌ی جرجانی خواناست. انگار در **تذکرةالاولیاء** او با خود عهد کرده بود که هر آنچه را که از شعر وام می‌گیرد نخست باید با قاعده‌های سادگی و ایجاز بیان همخوان کند. اندکی پس از نگارش **تذکرةالاولیاء** روزگاری متفاوت در هنر نویسندگی آغاز شد که در آن دیگر کسی حکمی همانند حکم جرجانی را نپسندید و رعایت نکرد. با رواج نثر فنی، بارها معنا فدای آرایه‌های کلامی شد، و پیچیدگی بیان و دیرفهم بودن آن هنر دانسته شد. نشانه‌هایی از این دیدگاه، البته، در نثر سده‌ی ششم نیز به چشم می‌آید، و نویسندگان آن روزگار نیز گاه به سوی کاربرد صنایع شعری و بیان متکلف میل می‌کردند. خوشبختانه از این گرایش در کتاب عطار چندان اثری

---

۲۱ عبدالقاهر جرجانی، **اسرارالبلاغه**، ترجمه‌ی جلیل تجلیل، تهران، ۱۳۶۶، صص ۵-۴.

۲۲ **پیشین**، ص ۷.

نیست، مگر در نخستین بند هر باب که او با نثری مسجع و زبانی منظوم به ستایش عارفی می‌پردازد. گاه این کلام منظوم زیباست، و به اصطلاح امروزی «جاافتاده»، ولی در بیشتر موارد کلام بیش از حد متکلف از کار درآمده است، و مواردی هم وجود دارد که معنا ناروشن باقی مانده است.

دخالت شعر منظوم در نثرنویسی عطار ـ هر چند مواردش کمیاب است ـ چه دلیلی دارد؟ ستایش از عارفان در آغاز هر باب نیز می‌توانست به زبان روان و ساده‌ی خود عطار بیاید، و بارها تاثیرگذارتر باشد، زیرا هرگاه او در میان هر باب با این زبان کاری یا گفته‌ای را ستوده، تاثیری ماندگار بر ذهن خواننده گذاشته است. به ویژه از نظر خواننده‌ی امروزی، آن زبان مسجع و منظوم کمتر ستایش‌گر، و بیشتر چاپلوس به نظر می‌آید. چرا عطار، عارفی که در تمام زندگی مدح سلطان و امیری نگفت و هرگز قلم به نان نفروخت، در سرآغاز فصل‌های کتابی در شرح احوال مردمانی که از دنیا گذشته‌اند، زبانی را به کار گرفت که یادآور مداحی قدرت‌های زمینی است؟ شاید او می‌خواست توانایی قلم خود را در این زمینه نیز آشکار کند، و در روزگاری که نشانه‌های پذیرش کلام منظوم در نثر به چشم می‌آمد، نشان دهد که در هر گونه هنر کلامی از دیگران جلوتر است. روشن است که در میان دانشمندان و ادیبان، چه در روزگار پیش از عطار و چه در دوران خود او، شعر و کلام منظوم اهمیتی بارها بیش از نثر داشت. نویسنده‌ی **قابوس‌نامه** این نکته را چنین بیان کرده است: «نثر چون رعیت است و نظم چون پادشاه». او نثر را دنباله‌رو نظم می‌داند: «سخنی که در نثر نگویند تو اندر نظم مگوی که نثر چون رعیت است و نظم پادشاه، و آن چیز که رعیت را نشاید، پادشاه را هم نشاید».[۲۳] کمتر نویسنده‌ی آن روزگار را می‌یابید که دستِ‌کم در مواردی از کار خود، تابع قاعده‌ی دنباله‌روی نثر از نظم نشده باشد.

جدا از این همه، عطار به دلیلی مهم‌تر برای نظم و سخن منظوم احترام

---

۲۳ عنصرالمعالی قابوس‌بن وشمگیر، **قابوس‌نامه**، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۹۰.

قائل است. نخست به یاد آوریم که سخن از دید عطار اعتباری معنوی دارد. سخن است که کار پیامبران مرسل را از دیگر پیامبران متمایز و برتر نمایان می‌کند. کتاب‌های آسمانی، کلام و سخنی است که خداوند بر دل پیامبران مرسل گذراند. از این رو در **الاهی‌نامه** می‌خوانیم که: «اساس هر دو عالم جز سخن نیست»، و:

اگـر مـوسی کـلیم روزگـارست کـلیم او کـلام کـردگارست،
اگر عـیسی نـبودی کـلمه‌ی حـق کـجا بـودی ز عـزت روحِ مـطلق؟
مـحمد نـیز کـو مـقصود کـن بـود شب معراج سلطان سخن بـود.[۲۴]

در گام بعد، از نظر عطار چنین می‌نماید که سخن منظوم تاثیری بیش‌تر و ماندگارتر بر دل خواننده و شنونده دارد. عطار باور داشت که زیبایی و حُسنِ عالم نتیجه‌ی تناسب و نظم است. خداوند بنا به قانونی منظم (شرع)، جهان منظم (عرش) را آفریده است، و شعر با این دو پیوند دارد. پس هر سه عناصری همانند دارند و ترکیب‌هایی متفاوت:

شعر و شـرع و عـرش از هـم خـاستند تا دو عالم زین سه حرف آراسـتند.[۲۵]

کلامی که متوجه نظم در شرع و عرش باشد، خود سخنی منظوم خواهد بود، و شعر از این توجه به آفرینش و قانون خدایی جان می‌گیرد.[۲۶] به بیان دیگر، به نظر عطار شعر باید با حقیقت‌های دینی نسبت یابد، و به جای مدح قدرت‌ها و زیبایی‌های زمینی، ستاینده‌ی نیروهای خدایی و دینی باشد. این اساس ادراک زیبایی‌شناسانه‌ی عطار است، و او در این مورد نیز چون بسیاری از موارد دیگر، از **قرآن مجید** یاری می‌گیرد، و آیه‌های

---

۲۴ فریدالدین عطار نیشابوری، **الهی‌نامه**، تصحیح هلموت ریتر، تهران، ۱۳۵۸، صص ۳۰-۲۹.

۲۵ فریدالدین عطار نیشابوری، **مصیبت‌نامه**، تصحیح عبدالوهاب نورانی وصال، تهران، ۱۳۵۶، ص ۴۶.

۲۶ نصرالله پورجوادی، **شعر و شرع، بحثی درباره‌ی فلسفه‌ی شعر از نظر عطار**، تهران، ۱۳۷۴، صص ۳۹-۹.

۲۲۴ تا ۲۲۷ سوره‌ی اَلشعراء را به یاد می‌آورد که آنجا شاعران سرگشته‌ی هر وادی دانسته شده‌اند، کسانی که چیزها می‌گویند و خود بدان عمل نمی‌کنند، و گمراهان از پی ایشان می‌روند، و فقط دسته‌ای از شاعران متمایز و پذیرفته شده‌اند: «آنان که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند و خدا را فراوان یاد کردند، و چون مورد ستم واقع شدند انتقام گرفتند».[27] عطار مثنوی‌ها و رباعی‌های خود را شعرهایی می‌دانست که در راه باور دینی‌اش، و در راستای کارهای شایسته سروده شده‌اند، و از نظم آن‌ها همراهی با شرع را منظور داشت. شاید به این دلیل باشد که خواست تا در آغاز یادنامه‌ی هر یک از مردمانی که خود یاد خدا را در دل خویش زنده می‌داشتند، از قاعده‌های همان سخن منظوم یاری جوید، و باری دیگر کلام را در همراهی با شرع شکل دهد. شاید، او به این گفته‌ی ذوالنون مصری توجه داشت که خود در کتابش آن را نقل کرده بود: «و گفت: صدق زبانی محزون است، و سخن به حق گفتن موزون» (۱۵۳).

در بند مسجع آغازین هر باب، کوشش شده تا گونه‌هایی از سخن مسجع و موزون به کار رود که با نام یا لقب، یا صفت اصلی عارفی که باب به او اختصاص دارد، همراهی یا برابری کند. پس از هر بیان موزون و بیشتر مقفی نیز چنان که رسم چنان ستایش‌نامه‌ها بود، با آوردن فعل‌های مکرر از خصلت‌های عارف ستایش شده است. محمد تقی بهار نوشته که سرچشمه‌ی این شگرد تکرار فعل‌ها سبک‌های ادبی زبان پهلوی بوده است.[28] نمونه‌ای از آن نسبتِ میان زبان موزون آغازین با صفت‌ها و نکته‌های مشهور زندگی عارفان را می‌توان در باب یازدهم، یعنی در بحث از ابراهیم ادهم یافت. در آغاز این باب می‌خوانیم که ابراهیم ادهم پادشاه بلخ بود، و در ناز و نعمت زندگی می‌کرد، اما به سببی حالش دگر، و دنیا بر او سرد شد، و راه اولیاء را در پیش گرفت. در بند نخست، اشاره‌هایی به

---

۲۷ **قرآن مجید**، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۳۳۷.

۲۸ محمدتقی بهار، **سبک‌شناسی**، ج ۲، ص ۲۰۵.

این جلال زندگی زمینی که ابراهیم آسانش کنار نهاد، و جلال راه حق که دشوارش به دست آورد، آمده: «آن سلطان دنیا و دین، آن سیمرغ قاف یقین، آن گنج عالم عزلت، آن گنجینه‌ی اسرار دولت آن شاه اقلیم اعظم، آن پرورده‌ی لطف و کرم. شیخ عالم ابراهیم ادهم...» (۱۰۲). زبان موزون نشان می‌دهد که مردی پادشاه دنیا بود و سلطان دین شد، عزت شاه مرغان داشت، اما سیمرغ عارفان شد در کوه قاف. کسی که نخست اسرار دولت بلخ نزد او پنهان بود، و بعد اسرار دولت دین از آن او شد (چند سطر بعد از قول جنید می‌آید که ابراهیم «مفاتیح‌العلوم» یعنی کلید علوم است). شاهی که نه فقط بلخ بل اقلیم اعظم از آن او شد. در اشارات آغازین هر بند که همه به این زبان موزون آمده‌اند، معناهایی بسیار نیز پنهان است، که شماری از آن‌ها را می‌توان با پژوهش در منابع عرفانی دیگر یافت. به عنوان مثال در شرح آغازین باب هفتاد و دوم، یعنی بحث از حلاج، او «شیر بیشه‌ی تحقیق» خوانده شده است. این استعاره بی‌دلیل نیامده است. حلاج شجاع در شماری از متون کهن به شیر همانند شده بود، و یکی از قدیمی‌ترین آن‌ها گفته‌ی حمدبن حسین بن منصور، یعنی پسر حلاج بود که پدر خود را «اسد» خواند، و ماسینیون این نکته را در مجلد نخست کتاب **مصیبت حلاج** آورده است.[۲۹] در برخی از موارد نیز می‌توان علت مجازها و صفت‌ها را در خود باب **تذکرةالاولیاء** یافت در این موارد آسان می‌توان دانست که چرا سمنون محب «پروانه‌ی شمع جلال، آشفته‌ی صبح وصال» و «محبوب حق» خوانده شده (۵۱۰)، و یا به چه دلیل از ابوالحسین نوری چون «قبله‌ی انوار و نطفه‌ی اسرار» نام آمده، و در اشارتی سخت کوتاه از «آن خویشتن کشته‌ی درد دوری» یاد شده است. (۴۶۴).

در نثر مسجع آغازین هر باب، انواع صنایع بدیعی به کار رفته است.[۳۰]

---

29 Louis Massignon, *La Passion de Hallaj,* Paris, 1975, vol 1, p. 56.

۳۰ درباره‌ی این انواع نگاه کنید به: میرجلال‌الدین کزازی، **زیباشناسی سخن پارسی**، بدیع، تهران، ۱۳۷۳، صص ۴۲-۹۲.

عطار گاه «سجع هم‌سنگ» به کار برده، که در آن دو واژه‌ی هم‌وزن می‌آیند، همچون «اکابر» و «خواطر» در آغاز بابِ مربوط به سهل تستری (۳۰۴)، یا «اولیاء» و «اصفیاء» در ذکر عبدالله مغربی (۵۵۹)، و این بیشترین گونه از آرایه‌ی بدیعی است که در کتاب یافت می‌شود. گاه نیز از «سجع هم‌سوی» استفاده شده که در آن دو واژه تنها در حرف رَوِی یکسان‌اند، چون «غیوب» و «عیوب» در ذکر علی سهل اصفهانی (۵۴۳). به همین شکل انواع جناس نیز در بندهای آغازین یافتنی است: «آن سبق برده به صاحب صدری، صدر سنت» (۳۱). در بیشتر این بندهای آغازین که سرشار از سجع و جناس‌اند قاعده‌ای یافتنی است: بارها واژگانی می‌آیند که معناهایی آشنا دارند، و در بخش اصلی هر باب نیز همین معناها به کار رفته‌اند، اما در بند نخست به یاری شگردهای نظریه‌ی بیان معناهایی تازه و دور از ذهن را پدید می‌آورند. روالی معکوس نیز جریان دارد. گاه در بخش اصلی هر باب واژگانی می‌آیند که بنا به منطق عبارت معنایی نه چندان مصطلح دارند، و در بند موزون آغازین همان باب به معناهای آشنا آمده‌اند. این بازیِ جای‌گزینی معناهای زودیاب و در دست واژگان با معناهای دور از ذهن یکی از ظرایفی است که شاید عشق عطار را به نگارش بندهای موزون آغازین هر باب توجیه کند.

۵. روایت‌ها

می‌توان ساختار روایی حکایت‌های **تذکرةالاولیاء** را بر اساس یکی از درونمایه‌های بنیادین این کتاب بررسی کرد. این درونمایه تقسیم‌کننده‌ی خویش‌کاری یعنی کارکرد یا نقش ویژه‌ی (Function) شخصیت‌های روایت‌هاست. توجه به این خویش‌کاری سبب می‌شود که روش من در بررسی‌روایت‌های کتاب‌عطار چندان‌دوراز روش‌موردقبول ساختارگرایان نیفتد، هر چند درونمایه‌ای معنایی را در تحلیل خود مطرح کرده‌ام.[۳۱] این

---

۳۱ تحلیل ساختاری روایت مدیون کار ولادیمیر پروپ درباره‌ی روایت‌های فولکلوریک

درونمایه «مکاشفه‌ی حقیقت» یا «ایمان آوردن» است، مایه‌ای که در بیشتر حکایت‌ها به شکل مستقیم مطرح شده، و در شماری بسیار اندک از قصه‌ها نیز با میانجی‌هایی می‌توان بدان رسید. شِمای روایی حکایت‌های **تذکرةالاولیاء** چنین است: موقعیت نخست، موقعیتی است که در آن شخصیت اصلی حکایت یا به خداوند و دین بر حق مومن نیست، و یا ایمانش ناکامل است. حادثه‌ای ناگهانی که بیشتر به «واقعه‌ای» یا لحظه‌ای مکاشفه همانند است، در ذهنِ ـ یا به قول عطار در دلِ ـ شخصیت موجب دگرگونی عظیمی می‌شود. حادثه، گاه به میانجی کسی دیگر که خودآگاه است، و گاه به میانجی رویدادی غیبی رخ می‌دهد، و موجب این دگرگونی می‌شود. بر اثر این حادثه موقعیت دوم پیدا می‌شود که در آن شخصیت دگرگون شده، و ایمان یا ایمانی کامل‌تر یافته است.

می‌توان دو گونه از این ساختار یا شمای روایی یافت، که البته انواعی از یک شکل نهایی هستند. این دو را برای سهولت کار روایت‌های یک و دو می‌نامم. در روایت یک، شخصی به دلیل رویدادی ساده یا پیچیده دگرگون می‌شود، یا بهتر بگویم کارکرد روایی‌اش به شکرانه‌ی حادثه‌ای تفاوت می‌کند. به زبانی نزدیک به بیان میشل فوکو می‌شود گفت که شخص، در آغاز سوژه‌ای بود که خود را از آنچه مورد شناسایی اوست مستقل می‌دانست، ولی در جریان یک دگرگونی تبدیل به سوژه‌ای می‌شود که از این پس خود را ابژه‌ی شناسایی خود می‌داند. در شرح این روایت در تذکرةالاولیاء از این عبارت، یا همانندش زیاد استفاده شده: «و سبب توبه‌ی او آن بود که...». در روایت دو، شخصِ نخست به دلیل نفوذ معنوی، یا گفته یا کرامتِ شخصِ دوم دگرگون می‌شود. در این حالت

← روسی است. به تازگی به پیروی از سنت پروپ، لاورنس الزبری این نظر را پیش کشیده که می‌شود پنج گونه پیرنگ اصلی داستانی را از هم متمایز کرد: ۱) به سفر رفتن، ۲) درگیری در یک منازعه، ۳) پایداری رنج‌ها، ۴) در پی نقطه‌ی اوج بودن، و ۵) ساختن خانه.

Lawrence Elsbree, *The Rituals of Life, Patterns in Narratives,* London, 1982.

من گمان دارم که روایت‌های **تذکرةالاولیاء** را می‌شود در دسته‌ی آخر جای داد.

کارکرد روایی شخص اوّل تغییر کرده، ولی کارکرد و نقش ویژه‌ی دومی همان که بود باقی می‌ماند. نمونه‌ای از روایت یک در باب سوم، درباره‌ی حسن بصری آمده است. او در آغاز گوهر فروش بود، و به روم سفرکرد. روزی که به قصد گردش به صحرا رفته بود، شاهد مراسمی آیینی و شگفت‌آور شد. خیمه‌ای دید آراسته، از پارچه‌ی دیبا، که نخست سپاهیانی گرد آن گشتند و چیزهایی گفتند، بعد فیلسوفان و دبیران، و پیرانی شکوهمند، و کنیزکانی ماهروی با طبق‌های زر و جواهر به ترتیب آمدند و چنین کردند. سرانجام قیصر و وزیر به درون خیمه رفتند، و پس از مدتی خارج شده و جملگی از صحرا رفتند. حسن از وزیری پرسید که معنای این کارها چیست، و در پاسخ شنید که قیصر را پسری زیبا بود در انواع فنون و علوم سرآمد دیگران، پسر ناگاه بیمار شد، و مداوای پزشکان سودمند نیفتاد، و درگذشت. او را در زیر خیمه خاک کرده‌اند. هر سال در مراسمی آیینی نخست سپاهیان به دیدارش می‌روند و می‌گویند که اگر جز مرگ کسی تو را از ما گرفته بود، چه جنگ‌ها می‌کردیم تا تو را بازستانیم. اما اینجا، اکنون کاری از دست ما برنمی‌آید. فیلسوفان، دانایان و پیران نیز در پی به دیدارش رفته و اعتراف می‌کنند که تدبیری در برابر مرگ نمی‌شناسند و راه بازگشت شهزاده را به زندگی نمی‌دانند. اینجا نه دانایی به کار می‌آید و نه شفاعت و زاری، همان‌طور که زیبایی کنیزکان، و زر و سیم نیز کاری از پیش نمی‌برد: «پس قیصر با وزیر در خیمه رود و گوید: ای جان پدر! به دست پدر چه بود؟ برای تو لشگری گران آورد، و فیلسوفان و دبیران و پیران و شفیعان و رای‌زنان، صاحب جمالان و مال و نعمت‌های الوان. و من نیز خود آمدم. اگر به دست من کاری برآمد بکردمی. اما این حال با کسی است که پدر با همه‌ی جلالت در پیش او عاجزست. سلام بر تو باد تا سال دگر» (۳۲-۳۱). حسن را این آیین سالانه به خود آورد. به بصره بازگشت، و راه ریاضت در پیش گرفت، و سوگند خورد که دیگر هرگز در زندگی نخندد، و سرانجام به جایی رسید که دیگر به کسی جز حضرت حق محتاج نبود.

حسنِ اوّل گوهرفروشی بود از مردمان عادی، حسنِ دوم عارفی بود در

دوران خود یکه. حادثه را نه مردمانی مسلمان بل رومیان موجب شدند. حسن از دیدار ناتوانی آدمی در برابر مرگ به خود آمد. رویدادی دیگر مالک دینار را تکان داد و عوض کرد. او یک سال بددلانه، و به تظاهر به امید دستیابی به مقام تولیت مسجد نماز شب می‌خواند و مردمان دروغگو و منافق‌اش می‌شناختند. شبی دزدانه به طرب مشغول بود که از رباب آوازی شنید: چرا توبه نمی‌کنی؟ به مسجد رفت و از سر ایمان و به توبه نماز خواند. صبح مردمان آمدند که مالک را متولی مسجد کنند. او در دل گفت: «الاهی! تا یک سال تو را به ریا عبادت می‌کردم، هیچ کس در من ننگرست، اکنون که دل به تو دادم و یقین درست کردم که نخواهم بیست کس را فرستادی تا این کار در گردن من کنند؟ به عزت تو که نخواهم» (۵۰). مالک، مقام تولیت مسجد داد و رنج ریاضت خرید، و شد آن که شد. رویدادی که دگرگونش کرد آواز سازی بود. رویدادها همه درونی است و شخصی. بشر حافی در ابتدای کارش روزی مست و خراب از راهی می‌رفت، کاغذی دید بر خاک افتاده، و بر آن نام خداوند نوشته شده است، «در حال بوی خوش خرید و آن کاغذ را معطر گردانید و بوسید و بر دیده‌ها مالید و به تعظیم تمام جایی بنهاد». بامداد بعد که باز مست بود، بزرگی به دیدارش آمد. در خواب به بزرگ امر شده بود که به سراغ بشر برو و پیام ما برسان. پیام را عطار به زبانی عربی آورده است، می‌گوید: «نام ما را معطر کردی، زندگیت را خوش گردانیم». بشر گریان شد و از بزرگ پرسید: «با ما عتابی دارد؟ شیخ گفت: نه. گفت: پس باش تا به یاران بگوییم. پیش یاران درآمد و گفت: ای یاران ما را خواندند. رفتیم و شما را بدرود کردیم. و دیگر هرگز ما را در این کار نخواهید یافت» (۱۲۹-۱۲۸).

حکایت‌هایی در **تذکرةالاولیاء** آمده که سبب توبه‌ی شخصیت اصلی در آن‌ها معلوم نمی‌شود، ولی آنان خود موجب عبرت و توبه‌ی دیگران می‌شوند، از این جمله است حکایت سفر خلیفه‌ی مسلمانان به قرن برای دیدار اویس قرنی که گفته‌های او اسباب عبرت خلیفه می‌شود (۲۳). بایزید بسطامی در شکم مادر که بود، فرق حرام و حلال را می‌دانست. مادرش گفته بود: «چون لقمه‌ای در دهان نهادمی که در وی شبهتی بودی،

او چنان در شکم می‌طپیدی تا آن لقمه دفع کردمی» (۱۶۱).در مقابل، حکایت‌هایی بسیار درباره‌ی مشایخی آمده که نخست گناهکار بودند و بعد به دلیل رویدادی ناگهانی راه ریاضت در پیش گرفتند. یکی همان قصه‌ی مالک است، و باز حکایت حبیب عجمی است که رباخوار بود، و روزی سائلی را از در راند و گوشت در دیگ او یکسر خون شد (۵۹)، و باز حکایت فضیل عیاض است که راهزن بود، و چون به راه خدا رفت مردمان که هنوز دگرگونی حال او را نمی‌دانستند، از او می‌گریختند و او می‌گفت: «بشارت شما را که او توبه کرد، و از شما می‌گریزد، چنان‌که شما از وی می‌گریزید. پس می‌رفت و می‌گریست و خصم خشنود می‌کرد» (۹۰). یکی از کوتاه‌ترین و زیباترین نمونه‌های روایتِ یک، سبب توبه‌ی داود طایی است: «و از اول کار در اندرون او حزنی غالب بود و پیوسته از خلق رمیده بود. و سبب توبه‌ی او این بود که از نوحه‌گری این بیت شنید: «بایّ خدّیک تبدّی البلی / و ایّ عینیک اذاً سالا؟»»، یعنی: «کدام روی و موی بود که در خاک ریخته نشد؟ کدام چشم بود که در زمین ریخته نگشت؟» (۲۶۳). در این معنا، آوای خیام را نمی‌شنوید؟ هر چه بود «دردی عظیم از این معنی به وی فرو آمد، و قرار از وی برفت و متحیر گشت»، پس نزد امام ابوحنیفه، استاد خویش رفت و گفت: «دلم از دنیا سرد شده است و چیزی در من پیدا گشته که راه بدان نمی‌دانم، و در هیچ کتاب معنی آن نمی‌یابم، و به هیچ فتوی در نمی‌آید» (۲۶۴-۲۶۳).

روایت دو، آن است که پیری، مرادی، دیده‌وری به اشارت یا کلامی علاج بی‌ایمانی یا کاستی در باور کسی دیگر می‌کند. اینجا شخص نخست که باز به زبان فوکو می‌توان گفت که او نیز خود را سوژه‌ای می‌داند، بر اثر رویدادی که نتیجه‌ی کنش یا کلامِ دیگری است در می‌یابد که خود نه فقط سوژه که موضوع شناسایی خویش، یعنی ابژه‌ای است. او به شکرانه‌ی ایمانِ محکم کسی دیگر خود را در مقام آگاهی گیرنده می‌یابد. نمونه‌ای از این گونه روایت، در باب ابراهیم ادهم آمده که پیش‌تر از آن یاد کرده‌ام. مردی بر بام ابراهیم ادهم می‌گوید که آنجا در پی شتر خویش آمده، و در پاسخ به اعتراض ابراهیم که: ای نادان شتر بر بام می‌جویی؟ می‌گوید:

نادان تویی که خدا را بر تخت زرین و در جامه‌ی اطلس می‌جویی، و با این گفته ابراهیم را دگرگون می‌کند. بایزید بسطامی را زنگی تیغ بر کفی دگرگون کرد که در سفر حج راه را بر او بست، و گفت: «خدای را به بسطام گذاشتی و رو به کعبه آوردی؟» (۱۶۵). خود بایزید با کرداری بزرگ‌منشانه جوانکی را به راه راست آورد، شبی جوانی مست دید که بربط می‌زد. خواست از گوشه‌ای رود و گفت: لاحول و لا قوه الا باللّه. جوان بربط بر سر شیخ زد و «هر دو بشکست». صبح بایزید بهای بربط را با حلوایی برای او فرستاد، و پیام داد: دوش سر ما بربط تو بشکست، با این وجه بربطی دیگر بخر، و با این حلوا غصه‌ی آن شکسته از دل ببر. جوان زود رسید، به پای شیخ افتاد، توبه کرد و بسیار گریست، و «چند جوان دیگر با او موافقت کردند به برکت اخلاق شیخ» (۱۷۱). نمونه‌ی دیگر: یکی از مریدان جنید تقصیری کرد و گریخت. روزی جنید او را در بازار دید و جوان از شرم بگریخت. «[جنید] بر عقب او برفت. مرید بازنگریست، شیخ را دید که می‌رفت. گام گرم کرد و می‌رفت تا به جایی رسید که راه نبود. روی به دیوار بازنهاد از شرم شیخ. ناگاه شیخ بدو رسید. مرید گفت: کجا می‌آیی؟ شیخ گفت: جایی که مرید را پیشانی به دیوار آید، شیخ آنجا به کار باید. پس او را به خانقاه برد، و مرید در قدم شیخ افتاد، و استغفار کرد» (۴۳۴). گاه عامل دگرگونی چون همین دو حکایت واپسین انسان است، ولی گاه عامل فرشته‌ای است، با برگزیده‌ای. احمد حنبل در بیابانی راه گم کرده بود، عربی دید در گوشه‌ای نشسته، راه از او پرسید و تکه‌ای نان به او داد. مرد گفت: «ای احمد! تو که‌ای که به خانه‌ی خدا روی، به روزی رسانیدن از خدای عز و جل راضی نباشی. لاجرم راه گم کنی.»، احمد در دل گفت خدایا، تو را بندگان‌اند که به خاطر ایشان دشت و کوه زر کنی، این فکر او تمام نشده بود که «جمله زمین و کوه‌ها زر گردید... هاتفی آواز داد: او بنده‌ای است ما را که اگر خواهد از برای او زمین بر آسمان و آسمان بر زمین زنیم» (۲۵۸). نکته‌ی جذاب این که همین ساختار «روایتِ دو» در مورد زندگی خود عطار نیز نقل شده است، و در پیوست رساله‌ی حاضر شرح آن را از قول جامی می‌خوانید. (باز

بگویم که هر دو گونه‌ی روایت به یک ساختار نهایی تعلق دارند، و بنیان هر دو یکی و آن شگفتی است. رویدادی نامتعارف یا کلامی نامنتظر می‌توانند از معنایی آشنا، معناهایی دیگر، و بارها ژرف‌تر، ظاهر کنند. درس هشداردهنده از همین شگفتی ظاهر می‌شود. در کتاب عطار کمتر حکایتی یافتنی است که استوار بر این آفرینشِ شگفتی نباشد.

از ساختار روایت‌ها که بگذریم یک نکته باقی می‌ماند: ساختار خود کتاب **تذکرةالاولیاء** از دیدگاه روایی. در کتاب حکایت‌های زیادی نقل شده که چندان ارزش تاریخی ندارند، بل استوارند بر قصه‌ها و نقل‌های رایج.[۳۲] می‌توان گفت که بنیاد کتاب بر «شهادت» است. مقصودم به دقت معنای حقوقی فعل شهادت دادن است. کسی شاهد رویدادی بوده، و آن را نقل می‌کند. این رویداد روایی، یا بهتر بگوییم «حکایت‌گون» می‌شود.[۳۳] گزارشی است که دقت در درستی و نادرستی آن مرز و محدوده‌ای دارد، که کشف آن نیز کار سخن عرفانی نیست، و نمی‌تواند باشد. سخن عرفانی بیشتر بر چندگانگی معنایی این «شهادت‌ها» استوار است، و نه بر صدق و کذب آن‌ها، یا بر واقعی و تاریخی بودن آن‌ها. این حکایت‌ها در هر باب به صورت مستقل می‌آیند، و قرار نیست که مجموع آن‌ها قصه‌ای نهایی را بسازد. از این نظر **تذکرةالاولیاء** بیشتر به **اسرارنامه** همانند است، و ارتباطی به دیگر مثنوی‌های عطار ندارد، زیرا در آن‌ها قصه‌های کوتاه در دل حکایتی کلی یا «قصه‌های مادر» جای گرفته‌اند. هلموت ریتر این نوع از حکایت‌گری را متاثر از قصه‌های هندی می‌داند، که در آن‌ها حکایتی اصلی موجب روایت بسیاری از قصه‌های کوتاه و فرعی می‌شود.[۳۴] **اسرارنامه** چنین نظم نمایانی ندارد، و در آن قصه‌ها بی‌آداب و ترتیب در پی هم آمده‌اند. **اسرارنامه** همان کتابی است که

---

۳۲ عبدالحسین زرین‌کوب، **جستجو در تصوف ایران**، تهران، ۱۳۵۷، ص ۴۹.

33 Paul Ricoeur, "L'herméneutique du témoignage" in: *Lectures 3, Aux frontièrs de la philosophie,* Paris, 1994, pp. 107-141.

۳۴ هلموت ریتر، **دریای جان**، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبردی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۲.

گفته‌اند عطار سالخورده به مولانای نوجوان در سفر کوتاهش به نیشابور هدیه داده بود. ساختار **مثنوی** مولانا نیز به **اسرارنامه** نزدیک است، زیرا در هر دو اثر راز ترتیب حکایت‌ها آشکارشدنی نیست، و روشن نیست که آیا ترتیبی رمزی در میان هست یا نه.

بسیاری از پژوهشگران ستاینده‌ی نیروی داستان‌سرایی عطار بوده‌اند. یکی از آنان یوگنی برتلس در قیاس داستان‌های عطار و حکایت‌های سنایی می‌نویسد: «شماره‌ی حکایات در آثار عطار نسبت به سنایی بسی بیشتراست... موضوعات آن‌ها نیز از همان سرچشمه‌ای هستند که موضوعات سنایی، با این تفاوت که بیشتر پرورده شده‌اند. بر شالوده‌ی نخستین نگاره‌هایی که سنایی پی ریخته، در آثار عطار رمان‌های دقیق نسبتاً بزرگی پدید می‌آید، همچون داستان شیخ صنعان و دختر ترسا که در ایران شهرتی بسیار دارد و نقطه‌ی اوج منظومه‌ی **منطق‌الطیر** است. البته ما در آثار عطار واقع‌گرایی نیز نمی‌یابیم، و رخداد این داستان‌ها بیشتر بیرون از زمان و مکان و در سرزمین‌های نامعلوم افسانه‌ای است. با این همه گسترش منطقی رخدادها به این داستان‌ها قابلیت لمس و نرمش‌پذیری معیینی می‌دهد که به گونه‌ای بهتر میان آن‌ها و طرح‌های محقر سنایی فرق می‌گذارد».[۳۵] **شیخ صنعان** رمان نیست، و اگر کسی ادعا کند که حکایت عطار یک «رمان نسبتاً دقیق» است، معنای دقیقی از رمان در سر ندارد. داستان‌های سنایی نیز برخلاف گفته‌ی برتلس «طرح‌های محقر»ی نیستند. اگر از این نکته‌ها بگذریم، می‌شود گفت که در اساس گفته‌ی برتلس نکته‌ای درست وجود دارد: عطار قصه‌گویی بزرگتر از سنایی بود، و حتی می‌توان گفت که در ادب فارسی پیش از عطار کمتر حکایت‌پردازی با قدرت و نیروی تخیل او زاده شده بود، و توانایی او در تدقیقِ پیرنگ، شخصیت‌پردازی، و انتقال گسترش داستان به ذهن خواننده، شاید همانند خود را در **شاهنامه‌ی** فردوسی بیابد و یکی دو شاهکار گرانسنگ دیگر ادبیات ما.

---

۳۵ یوگنی ادواردویچ برتلس، **تصوف و ادبیات تصوف**، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۰۰.

گزارش چهارم: راز

من این حروف نوشتم چنان که غیر ندانست
تو هم ز روی کرامت چنان بخوان که تو دانی
حافظ

۱. رویاها

«آنگاه که یوسف به پدر خود گفت: ای پدر، من در خواب یازده ستاره و خورشید و ماه دیدم، دیدم که سجده‌ام می‌کنند. گفت: ای پسر کوچکم،...». این عبارت‌ها برگردانِ فارسیِ آیه‌ی چهارم و سرآغاز آیه‌ی پنجم است از سوره‌ی یوسف **قرآن مجید**. داستان یوسف پیامبر، که در آیه‌ی سوم همین سوره «احسن‌القصص» یا «بهترین داستان‌ها»، نامیده شده، چنین آغاز می‌شود، و پیش از این مقدمه‌ای ندارد. نخستین بشارت پدر به یوسف نیز چنین است: «پروردگارت تو را برمی‌گزیند و تعبیر خواب می‌آموزد».[1] حدیثی از پیامبر اسلام مشهور است که: «رویای صالح یک جزء است از چهل و شش جزء پیامبری»، و عطار حدیث را از قول محمد ترمذی چنین نقل کرده: «خواب راست جزوی است از نبوت» (۵۳۱).

---

۱ آیه‌ی ۶، سوره‌ی یوسف در: **قرآن مجید**، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۲۳۷.

در فصل شانزدهم **مرصادالعباد** نوشته‌ی نجم رازی، کتابی رازآموز عرفان که سالی چند پس از مرگ عطار و در ایام شدت هجوم مغولان به فارسی نوشته شد، از خواب، انواع آن و تفاوت‌شان با «واقعه» سخن به میان آمد. این فصل روشنگر بنیان بینش عارفان و از آن میان نگرش عطار درباره‌ی خواب یا رویاست، و با آیه‌ی **قرآن** و حدیث نبوی که در بالا آمد آغاز می‌شود. اشاره‌های فراوان **تذکرةالاولیاء** به رویا را آنجا بهتر در می‌یابیم که به این فصل **مرصادالعباد** دقت کنیم.[۲] خواب صالح و واقعه دو حالت سلوک روحی هستند، که هر یک در مقام مناسب خود روی می‌دهند. واقعه یا «میان خواب و بیداری» روی می‌دهد، و یا در حالت بیداری کامل، و برخلاف رویا به «حجاب خیال» تعلق ندارد، بل «غیبیِ کامل» است، و از آنِ روح، و عالم بالاست.[۳] واقعه نوع خوب و بد ندارد، همواره رویدادی نیک و فرخنده است، حتی اگر با ملاک‌های زمینی درک، تفسیر و پذیرفته نشود. رویا، اما، همواره خوب نیست. بعضی از رویاها می‌توانند نتیجه‌ی وسوسه‌های شیطانی باشند، و برعکس دسته‌ای دیگر می‌توانند رویدادهای معنوی و از این رو صالح به حساب آیند. نوع ناپسند رویاها به نفس باز می‌گردد، و «به واسطه‌ی آلت خیال ادراک می‌شود». چنین خواب‌هایی کار شیطان است. خیال عامل چنان رویاهایی است، و آن‌ها را نقش‌بندی مناسب می‌کند. هرگونه دل بستن به رویاهای ناصالح کاری است ناپسند و گناه‌آلود. رویای بد و ناپسند را «تعبیری نباشد... و با کس حکایت نباید کرد». یعنی حتی در بازگویی و روایت چنان رویاهایی نیز بیم گناه می‌رود، فقط باید از آن‌ها استعاذت کرد و بس. برخلافِ خواب‌های بد، رویای نیک یا صالح، حادثه‌ای است فرخنده که دل را روشن می‌کند، یادآوری‌اش صواب دارد، و همان است که یکی از اجزاء چهل و شش گانه‌ی نبوت به شمار می‌رود. این خواب نیک بر سه

---

۲ نجم‌رازی، **مرصادالعباد**، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۵۶، صص ۲۹۹-۲۸۹.

۳ **پیشین**، صص ۲۹۰-۲۸۹.

گونه است. معنای دسته‌ی نخست رویاهای نیک چندان روشن و صریح است که دیگر هیچ نیازی به تاویل و تعبیر ندارد. معنای بعضی دیگر ناروشن و مبهم است، چون خوابی که یوسف پیامبر دید و آن را برای پدر تعریف کرد. چنین رویاهایی از یک سو دارای درونمایه‌ها یا عناصری هستند که فهم‌شان نیازمند تاویل است، و از سوی دیگر عناصری دارند بی‌نیاز از تاویل: «یازده ستاره و ماه و آفتاب محتاج تاویل بود به یازده برادر و مادر و پدر، اما سجده به عینه ظاهر شد، به تاویل حاجت نیامد».[۴] دسته‌ی سومی از رویاهای نیک نیز وجود دارند که معنایشان یکسر ناروشن و پنهان است. چنین رویاهایی به طور کامل نیازمند تاویل‌اند.

کلام به این جا که می‌رسد، نجم رازی معنایی تازه از رویای صالح ارائه می‌کند. او تفاوتی میان رویای صادق و رویای صالح قائل می‌شود، و می‌نویسد که رویای صالح آن است که به دقت معنایش بر رویابین روشن باشد، و او هیچ نیازی به تاویل و تعبیر رویا نیابد. رویاهای ناروشن و مبهم می‌توانند صادق باشند، ولی صالح نخواهند بود. به بیان دیگر رویای صالح آن است که فقط به خواب پیامبران، اولیاء و مومنان راستین می‌آید، در حالی که رویای صادق را مردمان نیک می‌بینند، بی آن که تمام معنای آن را درک کنند. بنا به این تعریف تازه، رویای صالح «تاویلی راست» یعنی تعبیری مستقیم دارد، به زبان امروزی «تک معنایی» است، و آن را فقط پیامبران، اولیاء و مومنان می‌بینند. رویای صادق نیز تاویل یا تعبیری مستقیم دارد، اما صورتگری‌اش کار روح آدمی است، و از این رو مردم عادی و حتی برخی از افراد خارج از دین نیز می‌توانند از این نوع رویاهای صادق بینند، و در این صورت قادر به درک کل معناهای آن نخواهند بود، و نیازمند تاویل‌کننده می‌شوند.[۵]

چنین تقسیم‌بندی‌ای در مورد واقعه نیز وجود دارد. دسته‌ای از واقعه‌ها به دلیل کثرت ریاضت و تصفیه‌ی دل روی می‌دهند، و از این رو

---

۴ **پیشین**، ص ۲۹۱.

۵ **پیشین**، ص ۲۹۲.

دانایان و فیلسوفان، هر چند خارج از دین باشند، و حتی براهمه (برهمن‌ها) نیز اگر در ریاضت‌کشی خود صادق باشند، می‌توانند با چنین واقعه‌هایی رویارو شوند. بر آنان، حتی، برخی از نکته‌های عالم غیب نیز می‌تواند روشن شود، در این حالت از شدت خیال‌پروری ایشان کاسته می‌شود و مکاشفه‌ی معناها ممکن می‌گردد، ولی نکته این‌جاست که از نظر نجم رازی، آنان از چنین واقعه‌ها نیز به راه درست نمی‌رسند، بل نتیجه‌ی کار «سبب غلو و مبالغت ایشان می‌شود». واقعه‌ی دوم آن است که آیه‌هایی روشن فقط به چشم مومنان آید، در این حالت واقعه نه براساس خیال بل بنا به قانون غیب نقش‌بندی مناسب خود را پیدا می‌کند، تا سالک از سرانجام کار باخبر شود.

شرح نجم رازی از سازوکار و انواع نقش‌بندی‌های خیال در رویاها تا حدودی ساده‌گرایانه است. به عنوان مثال، او ظهور انواع جانوران را در خواب، با توجه به صفت مشهور آن‌ها تاویل می‌کند، و می‌نویسد که روباه و خرگوش صفت‌های مکر و حیلت را آشکار می‌کنند، موش و مور حرص، سگ و بوزینه بخل، مار حقد، و درازگوش شهوت را. به همین شکل از نظر او، آب‌های روان و نیز سبزه‌ها و باغ‌ها نشانه‌ی صافی روح هستند، و ظلمت نشانه‌ی بدی‌ها. بگذارید، اینجا از بحث فایده‌های این رویا که در کتاب **مرصادالعباد** تا حدودی با تفصیل آمده، هر چند بحث جذابی است، بگذرم تا بتوانم به اساس بحث خود بازگردم، و نکته‌ای مهم را یادآور شوم. نجم رازی در ادامه‌ی بحث خود چنین می‌نویسد که گاه برخی از معناهای رویای صادق و حتی واقعه‌ی نیک نیز بر هر مومنی روشن نمی‌شود، و آنان برای فهم کامل نیازمند تاویل «رکنی اعظم»، چون پیامبر و شیخ می‌شوند. سالک تا در صفات نفس سیر می‌کند شاید چنین نیازی نیابد، اما «چون به سرحد روحانیت رسید، به خودی خود از آن مقام نتواند گذشت، از بهر آن که هر تصرف که از سالک برخیزد هستی دیگر پدید آورد، و او را بعد از این راه بر نیستی است، و نیستی به تصرف غیر نتواند بود. پس وقایعی که از فیض ولایت شیخ آید، یا از حضرت نبوت یا از تجلی‌های صفات خداوندی فنابخش بود، و تا فنای حقیقی

حاصل نشود به بقای حقیقی که مقصود و مطلوب انسان است، نرسد».[۶] اینجا دو نتیجه می‌توان گرفت. نخست: سالکِ مومن همان‌طور که در مورد مسائل زندگی هرروزه نمی‌تواند بی‌راهنما سالک راه حق گردد، در فهم رویای صادقِ خود نیز نیازمند هدایت شیخ یا شخصِ دل‌آگاه دیگری است، و ناگزیر باید تابع تاویل کسی دیگر قرار گیرد، کسی که مقامی بالاتر از او در سلوک، و در پایگان خانقاهی دارد. به بیان ساده‌تر سالک مومن حتی در مورد رویای صادقی که خود دیده نیز نمی‌تواند داوری یا تاویل کند، و حق ندارد که از پایگان خانقاهی بگذرد. حقیقتِ معنا با هر تاویلی دانسته نمی‌شود، تاویل کسی که در مرتبه‌ی بالاتری قرار دارد تاویلی درست‌تر است. به شکلی روشن اینجا خواستِ حقیقت، همان خواستِ قدرت است. نتیجه‌ی دوم آن که: چون سالک راز نیستی را نمی‌تواند بداند هرگز تمامی راز واقعه و رویا بر او آشکار نخواهد شد، مگر نیستی را تجربه کند تا بقای حقیقی را دریابد. از این روست که بیننده‌ی رویای نیک نیز گاه تاب آنچه را که دیده، و طاقتِ حقیقتِ امر را نمی‌آورد. او باید از عقل هرروزه بگذرد، و به گفته‌ی عارفان از آن فراتر رود، تا بتواند آنچه را که دیده است باور کند. به بیان دیگر او باید سررشته‌ی عقل را رها کند، و به گفته‌ی حافظ دیوانگی را بیازماید:

مگر دیوانه خواهم شد از این سودا که شب تا روز
پری در خواب می‌بینم، سخن با ماه می‌گویم.

شماری از رویاهای عارفان که در **تذکرةالاولیاء** روایت شده‌اند با رویدادهای هرروزه ـ خاصه با رخدادی در روز پیش ـ نسبت دارند. مردی اسب خود را به حسن بصری فروخت، ولی همان شب «مرغزاری از بهشت به خواب دید و اسبی در آن مرغزار با چهارصد کرّه». در خواب به او گفتند که اسب، اسب اوست. مرد پشیمان شد، نزد حسن رفت برای اقالت بیع. حسن گفت: برو، آن خواب که تو دیدی من پیش از تو دیده‌ام.

---

۶ **پیشین**، ص ۲۹۸.

باز شب شد، حسن خوابید و این بار او خواب خانه‌های بهشت دید، پرسید: «از آن کیست؟ گفتند از آن کسی که بیع اقالت کند. حسن بامداد آن مرد را طلب کرد و بیع اقالت کرد» (۳۹). هنر حسن چه بود؟ او اسبی را با خانه‌ای در بهشت عوض کرد، و تا نصیبه‌ی بهتری ندید معامله را بر هم نزد. حسن معامله‌گری بود زرنگ. اگر راستی پارسا بود، از آن خواب که پیش از مرد دیده بود چنین نتیجه می‌گرفت که بیعی نبندد، و بهشت را به مرد واگذارد، یعنی معامله‌ای یکسر به زیان مرد و به سود خود را سرانجام نمی‌داد. حسن وقتی بیع اقالت کرد که چیزی بیشتر به چنگ آورد. پارسایان دیگری را در **تذکرةالاولیاء** عطار شناخته‌ایم که آرزو داشتند، و پیشنهاد می‌کردند که به جای گناهکاران به دوزخ بروند. حسن چرا دیگری را از بهشت محروم کرده بود؟

رویای صالحی که ابراهیم ادهم دید نیز همچون رویای حسن بصری نشان از آرزویی زمینی داشت. او خود روایت کرده که شبی جبرئیل را به خواب دید که صحیفه‌ای در دست دارد، و بر آن نام دوستان حق را می‌نویسد. «گفتم: نام من نیز نویسی؟ گفت: تو از ایشان نیستی. گفتم: دوستدار دوستان حق‌ام. ساعتی اندیشه کرد، پس گفت: فرمان رسید که اول نام ابراهیم ثبت کن. که در این راه اومید از نومیدی پدید آید» (۱۲۳). این چگونه پارسایی بود که آرزو داشت ــ و آن را به خواب می‌دید ــ که نامش در آغاز آن صحیفه بیاید؟ یعنی او نزدیکتر از خود میان دیگر دوستان حق سراغ نداشت؟ شرح زندگی و اندیشه‌های عارفانی دیگر در **تذکرةالاولیاء** عطار آمده که خود را «بدترین مردمان» می‌دانستند، و از این سبب رنج می‌کشیدند. ابراهیم از آنان نبود، وگرنه کسی که خود را فقط دوستدار دوستان حق می‌شناسد، چگونه نامش را بالاتر از نام آن دوستان می‌خواست؟

پارسایان عطار گاه خداوند را در خواب می‌بینند که حتی بی‌میانجی با آنان حرف می‌زند. عطار درباره‌ی محمد ترمذی نوشته: «نقل است که در عمر خود هزار و یک بار خدای عز و جل را به خواب دیده بود» (۵۲۷). یعنی هزار و یک بار نتوانسته بود رازش را در دل نگه دارد، و کاری کرده

بود که پس از او خواب‌های نیک و مقدس او بر سر زبان‌ها افتد. شاه شجاع کرمانی را به یاد دارید، که پیش‌تر حکایتش را از قول عطار آوردم که چهل سال نخفته بود، و چون خوابید خدا را دید، و شنید: «ما را در خواب از آن بیداری‌ها یافتی»، و بعدها می‌گفت: یک ذره از این خواب به بیداری همه عالم ندهم» (۳۷۸-۳۷۷). پارسایانی دیگر بهشت را به خواب می‌دیدند. سهل بن عبدالله گفته: «در خواب دیدم که مرا به بهشت می‌برند. سیصد تن را دیدم. گفتم: السلام علیکم، پس پرسیدم که: خوفناک‌تر چیزی در دنیا که خوف شما از آن بیشتر شد، چه بود؟ گفتند: خوف خاتمت» (۳۱۱). این شیخ از نقل رویای صالح خود ـ که یادآور ملاقات دانته با بهشتیان است ـ آموزشی را در نظر دارد. هراسی شدید، ترسِ از پایان با آرزوی بهشت همراه است. به زبان فیلسوفان امروز ترس از آخرت، یعنی نگرشی آپوکالیپتیک پیوند دارد با ناکجاآباد یا یوتوپیا. آرمان‌شهر وقتی در ذهن ساخته می‌شود که پیش‌تر از اندیشه‌ی پایان به هراس افتاده باشیم. نسبتی وجود دارد میان ادراک بحران‌ها و آرمان‌شهر، زیرا هر باخبری از بحران در خود خبری از پایان را همراه می‌آورد.

پارسایانِ عطار در خواب‌های خود نیز به اصول باورهایشان وفادارند، و بنیان فکری اعتقادهایشان خللی بر نمی‌دارد. در پیوست **تذکرةالاولیاء** در باب ابوالحسن خرقانی می‌خوانیم که به گفته‌ی خودش در رویایی خداوند را دید، و خدا از او پرسید: خواهی که ترا باشم؟ و او گفت: نه. خداوند پرسید: خواهی که مرا باشی؟ و او باز گفت: نه. خرقانی ادامه‌ی گفتگو را چنین نقل می‌کند: «یا اباالحسن! خلق اولین و آخرین در اشتیاق این بسوختند که تا من کسی را باشم. تو مرا این چرا گفتی؟ گفتم: بارخدایا! این اختیار که تو به من کردی، از مکر تو ایمن کی توانم بود؟ که تو به اختیار هیچ کس کار نکنی» (۷۱۴).[۷] در **تذکرةالاولیاء** نقل قولی است از امام ششم شیعیان درباره‌ی مکر خداوند که روشنگر نکته‌ی مرکزی

---

۷ ابوالحسن خرقانی، **منتخب نورالعلوم**، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۹۷.

گفته‌ی خرقانی است: «مکر خدای عز و جل در بنده نهان‌تر است از رفتن مورچه در سنگ سیاه، به شب تاریک» (۱۸-۱۷). باز گردیم به هوشیاری پیران طریقت، وقتی خواب می‌بینند. خرقانی در همان پیوست از فرشتگانی که در خواب دیده یاد می‌کند، و می‌بینیم که در خواب نیز به خوبی از نکته‌های ظریف و دقیق عرفانی چون برتری انسان به فرشته‌ها به دلیل بار امانتی که آدمی پذیرفت، و نیروی عشق که ویژه‌ی انسان است، و ملائک از آن بی‌بهره‌اند یاد می‌کند. او می‌گوید که شبی به خواب دید که به آسمانش برده‌اند و: «جماعتی دیدم که زار زار می‌گریستند از ملائکه. گفتم: شما کیستید؟ گفتند: ما عاشقان حضرتیم. گفتم: ما این حالت در زمین تب و لرز گوییم و فسره. شما نه عاشقانید. چون از آنجا بگذشتم ملایکه‌ی مقرب پیش آمدند و گفتند: نیک ادب کردی آن قوم را که ایشان عاشقان حضرت نبودند به حقیقت. عاشق آن کسی می‌باید که از پای سر کند، و از سر پای، و از پیش پس کند و از پس پیش، و از یمین یسار کند و از یسار یمین. که هر که یک ذره خویش را باز می‌یابد، یک ذره از آن حضرت خبر ندارد. پس از آنجا به قعر دوزخ فرو شدم. گفتم: تو می‌دم تا من می‌دمم، تا از ما کدام غالب آید». (۷۱۴). آیا ملائکه‌ی مقرب که از سرّ عشق چنین باخبرند، خود نتوانسته‌اند عشق را تجربه کنند؟

نکته‌ی جذاب این جاست که گاه این پیرانِ دیده‌ور به خواب دیگران می‌آیند، و از نکته‌هایی بدانان خبر می‌دهند که یکسر با تمامی مبانی اعتقادی خود آنان هماهنگی دارد. آنان با زبانی کوتاه و پر از راز و رمز از موقعیت خود در آن دنیا، و از حالت مرگ خبر می‌آورند، اما بسیار مراقبند تا اسراری از آن جهان را فاش نکنند، و پیام‌هایشان در این مورد چندان تازه نیست، و اطلاعی بر دانسته‌های زندگان نمی‌افزاید. نمونه را از باب حسن بصری می‌آورم: «و چون وفاتش نزدیک آمد، بخُندید ــ و هرگز کس او را خندان ندیده بود ــ و می‌گفت: کدام گناه؟ و جان بداد. پیری او را به خواب دید و گفت: در حال حیات هرگز نخندیدی. در نزع، آن چه حال بود؟ گفت: آوازی شنیدم که یا ملک‌الموت! سخت بگیرش که هنوزش یک گناه مانده است. مرا از آن شادی خنده آمد، گفتم: کدام گناه؟ و جان

بدادم» (۴۸). آیا از این گفته که «مرا از آن شادی خنده آمد»، مقصودی دارد؟ می‌خواهد بگوید که آن حکم سخت‌گیرانه جدی نبود، و گونه‌ای شوخی، بازی و محبت در آن نهفته بود؟ کدام یک از ما می‌توانیم در آن دم بخندیم؟ یا در نوعی بازی شرکت کنیم؟ مهمتر کدام یک از ما گناهکاران می‌توانیم بپرسیم: «کدام گناه؟» حسن بصری آن پیری بود که شب‌های آدینه پریان به دیدار و محضرش می‌رفتند تا علم درس‌شان دهد. حکایتش در تذکرةالاولیاء آمده است (۳۸-۳۷). پری‌هایی که به خواب حافظ می‌آمدند، و دیدار رویایی‌شان ریشه در قدیمی‌ترین افسانه‌های ایرانی دارد، با حسن چه می‌کردند؟ تاویلی بسیار ساده‌گرا، دیدار آنان را پاک شدن بخشی از گناهان می‌داند. پس چرا تحمل دیدنشان چنان که حافظ می‌گفت دشوار بود؟

بازگردیم به نمونه‌هایی از خبر پیران از دنیای دیگر، و از دم جان سپردن. گوناگونی خبر آن‌ها خود می‌تواند نشانه‌ای باشد از پیچیدگی کار آن جهان. مثالی می‌آورم: خونی یا آدمکشی را به دار کشیدند، و در شب نخست بعضی او را به خواب دیدند که در مرغزاری از بهشت خرامان راه می‌رفت. گفت در آن ساعت که مرا به دار می‌کردند حبیب عجمی برگذشت، و به گوشه‌ی چشم بر من نگاه کرد، و دعایی گفت. این همه از برکات آن است» (۶۵). اگر دعای پارسایی در کار جنایتکاری، در لحظه‌ی مکافات، چنان باارزش باشد که بتواند او را از دوزخ رهایی دهد، و در مرغزار بهشت خرامانش کند، پس چرا کار بر بسیاری از پیران دیگر چنان سخت است؟ منصور بن عمار به خواب شعرانی آمد و گفت که پس از مردنش، خدا به او گفت: «تو بودی که مردمان را به زهد می‌فرمودی، و خود بدان کار نمی‌کردی؟» (۴۰۸). و این منصور بن عمار همان کسی است که عطار او را «نگین خاتم هدایت» خوانده و «امین عالم ولایت» (۴۰۵). می‌بینید که با عقل و استدلال نمی‌شود از راز سر در آورد، و چیزی فهمید. از اول هم قرار نبوده که با خردورزی چیزی دانسته شود. موردی دیگر از سخت‌گیری بر عارفان، مورد ابوبکر وراق، را به یاد آوریم: «دیگری به خواب دید او را. گفت: خدای عز و جل با تو چه کرد؟

گفت: نامه‌ای به دست من داد، و می‌خواندم تا به گناهی رسیدم. جمله نامه سیاه شد، که بیش نتوانستم خواند. متحیر شدم. ندا آمد که: این گنه را در دنیا بر تو پوشیده‌ایم از کرم ما. نسزد که در این جهان پرده‌ی تو دریم. عفوت‌کردیم» (۵۳۹). نکته‌ای‌جذاب در زبان‌این عبارت وجود دارد. چون خبر از جهان آخرت است، آن دنیا، «این جهان» خوانده شده، و این دنیا که جهان زندگی هرروزه‌ی ماست، «آن جهان» دانسته شده. این دگرگونی، و این تصور تازه از مکان که در ذهن خواننده ساخته می‌شود، پندی در خود نهان دارد، که چون به صراحت بیان نمی‌شود بارها تاثیرگذارتر از دیگر مواردی است که نصیحتی به صراحت مطرح شده است.

از خاک رابعه آواز می‌آید که: «نوشم باد آنچه دیدم» (۸۸)، چه دیده است؟ پاداش یا مجازاتی که چون با عدل خدایی خواناست پذیرفتنی است؟ عارفی دیگر حتی در آن جهان نیز وظیفه‌ی آموزشی و روشنگری خود را از یاد نبرده: «نقل است که بزرگی گفت: شیخ [بایزید بسطامی] را به خواب دیدم. گفتم: مرا وصیتی کن. گفت: مردمان در دریایی بی‌نهایت‌اند. دوری از ایشان کشتی است. جهد کن تا در این کشتی نشینی و تن مسکین را از دریا برهانی» (۲۱۰). دیگری ــ خیّر نساج ــ حاضر نمی‌شود هیچ خبری بدهد: «همان شب او را به خواب دیدند. گفتند: خدای تعالی با تو چه کرد؟ گفت: از این مپرسید، ولیکن از دنیای نجس برستم» (۵۴۷). زیباتر از همه، خبری است که از منصور حلاج می‌آید: «نقل است که شبلی گفت: آن شب بر سر تربت او شدم، و تا بامداد نماز کردم. سحرگاه مناجات کردم که: الاهی! این بنده‌ی تو بود، مومن و عارف و موحد. این بلا با او چرا کردی؟ خواب بر من غلبه کرد. قیامت را به خواب دیدم، و خطاب از حق شنیدم که: این از آن با وی کردم که سرّ ما به غیر ما در میان نهاد. نقل است که شبلی گفت: او را به خواب دیدم. گفتم: خدای تعالی با این قوم چه کرد؟ گفت: هر دو جمع را بیامرزید. آن که بر من شفقت کرد، مرا بدانست و از بهر حق شفقت کرد، و آن که عداوت کرد، مرا ندانست و از بهر حق عداوت کرد. بر هر دو قوم رحمت کرد که هر دو قوم معذور بودند. بزرگی به خوابش دید ایستاده، جامی در دست و

سر بر تن نه. گفت: او جام به دست سربریدگان می‌دهد» (۵۹۴).

شماری از شگفت‌انگیزترین حکایت‌های **تذکرةالاولیاء** در مرز میان خواب و بیداری روی می‌دهند، جایی که یک روی آن جهان زندگی هرروزه است، و روی دیگرش دنیای خیال: «جنید گفت: یک روز برِ سرّی رفتم. می‌گریست. گفتم: چه بوده است؟ گفت: در خاطرم آمد که امشب کوزه‌ای بیاویزم تا آب سرد شود. در خواب شدم. حوری را دیدم. گفتم: تو از آنِ کیستی؟ گفت: از آنِ کسی که کوزه را نیاویزد تا آب سرد شود. و آن حور کوزه را بر زمین زد. اینک بنگر. جنید گفت: سفال‌ها شکسته دیدم، تا دیرگاه آن سفال‌ها آنجا افتاده بود» (۳۳۲). این ترکیب عناصر جهان بیداری و دنیای خواب، بیانی است از گذر پارسایان از این جهان، و نشانی است از ارتباط آن‌ها با عالم غیب. زیباترین نمونه‌های این گذر خبر از همین مرز شکننده‌ی خیال و واقعیت، و گذرگاه خواب و بیداری دارد. باور به تداوم زندگیِ عنصری از دنیای خواب در جهان بیداران دشوار است. چه بسا برای کسی که چنین گذری را دیده باشد، تجربه‌اش بیان ناشدنی خواهد بود، اما پیش خود او خیالی بودن این جهان، یعنی ناراستین بودن زندگی هرروزه آسان‌تر دانسته خواهد شد. چنین کسی مرز زمانِ گاهنامه‌ای و زمانِ هستی‌شناسانه را درهم می‌ریزد، و چون راوی رمان مارسل پروست **در جستجوی زمانِ از دست رفته**، شکستن زمان را از همان لحظه‌ی ناروشنی تمایز خواب و بیداری درک می‌کند. درست به همان شکلی که در فیلم **نوستالگیای** تارکوفسکی، چشم‌انداز روسیه از پنجره‌ی اتاق مسافرخانه‌ای در ایتالیا به درون می‌آید، و این تجربه از همان لحظه‌ی درهم‌تنیده‌شدن بیداری و خواب شکل می‌گیرد، و از مهمترین عناصری می‌شود که گذر شاعر را از جهان به اصطلاح واقعی به دنیایی دیگر آسان می‌کند.

در **تذکرةالاولیاء** کمتر رویایی تاویل و تعبیر شده است. رویاهای صالح ساده‌اند و چندان نیازی به تاویل آن‌ها نیست. معناهایشان پیچیده نیست، و بیشتر حکمی اخلاقی همراه دارند. به آن دسته از گفته‌های پارسایان می‌مانند که مقصودی آموزشی و عبرت‌آموز را دنبال می‌کنند. در کتاب

عطار، اما، موردی بسیار زیبا از تاویل رویا وجود دارد. از قول بوموسی در باب بایزید بسطامی آمده است: «به خواب دیدم که عرش را بر فرق سر نهاده بودم و می‌بردم و تعجب کردم. بامداد روانه شدم تا با شیخ بگویم. شیخ وفات کرده بود و خلق بی‌قیاس از اطراف آمده بودند. چون جنازه‌ی او را برداشتند، من جهد کردم تا گوشه‌ی جنازه به من دهند. البته نمی‌رسید. بی‌صبر شدم. در زیر جنازه رفتم و بر سر گرفتم و می‌رفتم و مرا آن خواب دوشین فراموش شده بود. شیخ را دیدم که گفت: یا باموسی! اینک تعبیر خواب دوشین: آن عرش که بر سر گرفته بودی، جنازه‌ی بایزید است» (۲۰۹). به چشم عطار، حقیقت به رویاهای صالح نزدیک‌تر است تا به زندگی. حدیث نبوی را که در گزارش پیش آوردم به یاد آرید: «مردمان در خواب‌اند، و چون بمیرند بیدار می‌شوند». در **تذکرةالاولیاء**، می‌خوانیم که یحیی‌بن معاذ یک بار به دوستی نامه نوشت که: «دنیا چون خواب است و آخرت چون بیداری. هر که در خواب بیند که می‌گرید، تعبیرش این بود که در بیداری بخندد و شاد گردد. تو در خواب دنیا بگری تا در بیداری آخرت بخندی و شاد باشی» (۳۶۳). باز، در باب جنید می‌خوانیم که علی سهل نامه‌ای به جنید نوشته بود که: «خواب غفلت است و قرار، چنان باید که محب را خواب و قرار نباشد. اگر بخسبد از مقصود باز ماند، و از خود و وقت خود غافل شود. چنان‌که حق تعالی به داود علیه‌السلام وحی فرستاد که: دروغ گفت آن‌که دعوی محبت ما کرد و چون شب درآمد بخفت، و از دوستی من بپرداخت. جنید نامه نوشت که: بیداری ما معاملت ماست در راه حق، و خواب ما فعل حق است بر ما. پس آنچه بی‌اختیار ما بود و از حق به ما، بهتر از آن است که به اختیار ما بود و از ما به حق» (۴۳۰). اینجا عطار وارد بحث می‌شود، و نظر می‌دهد: «و عجب از جنید آن است که او صاحب صحو بود و در این نامه تربیت اهل سکر می‌کند». عطار می‌گوید روشن نیست که جنید به کدام یک از این دو حدیث توجه داشته: «خواب عالم عبادت است، چرا که در خواب نیز دل او از کمال غافل نیست»، و «دو چشم من می‌خوابند، و دلم به خواب نمی‌رود» (۴۳۰).

تنام عینای و لا ینام قلبی. چشمانم به هم می‌روند، ولی دلم نمی‌خوابد. یادی از عتاب پیامبری دیگر بیاورم و حکایتِ خواب را ببندم. عیسی در باغ جتسمانی به خواب نمی‌رود: «به شاگردان خود گفت: در اینجا بنشینید تا دعا کنم. و پطرس و یعقوب و یوحنا را همراه برداشته و مضطرب و دلتنگ گردید. و بدیشان گفت: نفس من از حزن مشرف به موت شد. اینجا بمانید و بیدار باشید. و قدری پیش‌تر رفته بروی بر زمین افتاد، و دعا کرد تا اگر ممکن باشد آن ساعت از او بگذرد... پس چون آمد ایشان را در خواب دیده پطرس را گفت: ای شمعون! در خواب هستی، آیا نمی‌توانستی یک ساعت بیدار باشی. بیدار باشید و دعا کنید تا در آزمایش نیفتید. روح البته راغب است، ولی جسم ناتوان».[۸] عیسی دو بار دیگر نیز نزد یاران می‌آید و آنان را در خواب می‌بینند. می‌گوید باقی را بخوابید زیرا اینک پسر انسان به دست‌های گناهکار تسلیم می‌شود. پس سربازان و شمشیرها و چوب‌ها و یهودا رسیدند.

۲. معنای باطن

هرمنوتیک رویکردی است در راستای کشف معناهای باطنی و پنهان سخن‌ها، متن‌ها، کنش‌ها و رویدادها. اگر هر چیز در این دنیا، و از آن میان هر عنصر زبانی، براساس قراردادهایی فقط دارای یک معنا می‌بود، آنگاه هرمنوتیک دیگر به هیچ کار نمی‌آمد، ولی در این حالت زندگی هم شایسته‌ی زیستن نمی‌بود. زیرا با چنین فرضی دیگر هیچ چیز ناروشنی وجود نداشت، و هر کوششی که به سودای روشنگری معنا دنبال می‌شد، معنای خود را از دست می‌داد. زیبایی در ابهام است. به دلیل ناروشنی و راز و رمز است که معناهای محتمل ساخته می‌شوند، و پژوهشِ معناها، به روال عادی زندگی هرروزه معناهایی دیگر می‌بخشد. این گونه است که

---

۸ **انجیل مرقس**، باب ۱۴، آیات ۳۲ تا ۳۹ در: **کتاب مقدس**، لندن، ۱۹۰۴ م، صص ۸۱-۸۰

شگفتی، مفاهیم، سنت، علم، خواست، پندار و... پدید می آیند. زندگی با جستجوی معنا و مفهوم، معنا و مفهوم می‌یابد. حتی اگر کسی بخواهد از راه زور و فشار برای هر واژه فقط یک معنا را تحمیل کند، باز هنگامی که این واژگان در پی یک دیگر بیایند، یعنی در عبارت‌ها و جمله‌ها جای گیرند، دنیایی از معناهای محتمل ساخته می‌شود، و آنگاه هیچ قدرتی نمی‌تواند امکان تداوم و رشد آن را از میان بردارد. این نکته در مورد هر متنی که از توالی واژگان شکل گیرد صادق است، و درستی‌اش در مورد متون عرفانی که خود علیه تک‌معناانگاری واژگان و عناصر زبانی موضع دارند، آشکارتر است. سخن عرفانی از عناصر زبانی شکل گرفته، و ما جز یک راه برای درک ادعاهای آن نداریم، و آن راه آگاهی زبانی است. ما از خواست‌ها، گفته‌ها، کنش‌ها، کرامت‌ها و معجزه‌های عارفان از هیچ طریقی جز از راه سنت زبانی باخبر نمی‌شویم. سنت در بنیان خود زبانی و زبان‌شناسانه است. دشواری فقط در این نکته خلاصه نمی‌شود که فاصله‌ای هشتصد ساله ما را از زبان **تذکرةالاولیاء** دور کرده، دشواری اصلی این جاست که همان روزگار نیز زبان بر فاصله‌ی با معنا استوار بود، همان‌طور که امروز نیز چنین است. همواره زبان در گوهر خود بیانگر فاصله‌ها، و نیز معناهای چندگانه و محتمل است. بنیانِ هرمنوتیکی این حکم که سنت زبانی است، و پیش از هر چیز از راه زبان شناخته می‌شود، و به همین دلیل در خود بیانگر فاصله‌ها و تمایزهاست، به ویژه با توجه به سندها و متن‌های نوشتاری بهتر دانسته می‌شود.[9]

عطار در **تذکرةالاولیاء** مدام به این چندگانگیِ معناهای باطنی باز می‌گردد. همان سخن عرفانی که در چارچوب آن کار می‌کند، به او اجازه نمی‌دهد که از این معناها بگریزد. این سخن بدون تلاش برای منظم کردن، دسته‌بندی، و جای دادن آن معناهای محتمل در یک پایگان شکل نمی‌گیرد. اساس این سخن باور به وجود جهانی دیگر است، و قبول اموری معنوی و باطنی که از زندگی هرروزه‌ی ما جدایند، اما علامت‌ها یا

---

9 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, London, 1988, p. 351.

«آیاتی» از آن‌ها در نشانه‌های زندگی زمینیِ ما پنهان شده، و بیش و کم قابل طرح و شناخت است. عارفان دیده‌ور یکی از تفاوت‌های اصلی خود را با «مردم عادی» در آن توانایی‌ای می‌شناسانند که به خود در مورد ادراک معناهای باطنی هر چیز نسبت می‌دهند. عارفان مدعی‌اند که نخست از وجود آن معناهای باطنی و مجهول آگاه می‌شوند، سپس با طی مراحل عرفان شماری هر چند اندک از این معناها را می‌شناسند، و در نهایت راه با کشف نیستی و فنا به میزان بیشتری از آن‌ها، و چه بسا تمامی آن‌ها پی می‌برند، و البته، نمی‌توانند از آن همه، هیچ خبری بدهند. به هررو، جدا از این ادعاها، نکته‌ی بنیادین این است که پدیدآورندگان سخن عرفانی ناگزیر به این اصل هرمنوتیکی رسیدند که معناها در زبان ساخته می‌شوند، و درک قطعی و یقینی آن‌ها دستِ‌کم در این دنیا ناممکن است. کارآیی و کاربرد این سخن عارفانه سازنده‌ی سرمشقی مسلط در کار فکری فارسی‌زبانان شد، زیرا نیروی سازنده، و در عین حال تحدیدکننده‌ی آن ــ همان نیرویی که میشل فوکو آن را «پراتیک سخن‌گون» (Discursive practice) نامیده[۱۰] ــ سبب شد که به تدریج بتواند درک خود از تاویل معناهای باطنی را به دیگر سخن‌ها سرایت دهد، و بر آنان مسلط کند.[۱۱]

تمامی عارفانی که در کتاب عطار از آن‌ها یاد شده، وجود این تفاوت ظاهر و باطن را که به چندگانگی معنایی منجر می‌شود، می‌پذیرند، و قبول می‌کنند که این یکی از قاعده‌های اصلی سخن عارفانه است. هر

---

10 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir,* Paris, 1992, pp. 153-154.

۱۱ در رساله‌ی «تاویل عرفانی و شناخت علمی» که در مجموعه‌ی مقاله‌هایی درباره‌ی هرمنوتیک منتشر خواهد شد، کوشیدم تا نشان دهم چگونه این برداشت عارفانه از تاویل، که استوار است به گونه‌ای هرمنوتیک دینی، به تدریج بر کار علمی، فلسفی و کلامی سلطه یافت، و توانست پیروان روش‌های تجربی، تحصلی و استدلالی را «شکست دهد». به بیان دیگر آنجا تلاش کردم تا بدانم چگونه گونه‌ای «پراتیک سخن‌گون» (Discursive practice) توانست صورت‌بندی دانایی مسلطی بیافریند که سده‌ها مقتدر و بی‌متعارض باقی بماند.

چندکه پارسایان، همگی، به ناممکن بودن گذر از این تفاوت و چندگانگی اعتراف می‌کنند، ولی نکته این‌جاست که بیشترشان این تفاوت را نمی‌پسندند. در باب حسن بصری می‌خوانیم که او گفته بود: «اگر بدانمی که در من نفاق نیست از هر چه روی زمین است دوست‌تر دارم... اختلاف باطن و ظاهر، و دل و زبان از جمله‌ی نفاق است» (۴۴). ولی این اختلاف به هر رو، و به گونه‌ای ناگزیر، وجود دارد و نمی‌شود با خیال و آرزو از آن گریخت. حتی اگر آن را نفاق هم بخوانیم، باز چیزی است موجود، که خود را به ما تحمیل می‌کند. عطار در این مورد از حسن بصری نقل قولی دیگر می‌آورد: «هر که گوید مومنم، حقا که مومن نیست، به یقین» (۴۴). به بیانِ دیگر، ما حتی قادر نیستیم که از ایمان خود نیز خبری به کسی دیگر بدهیم، زیرا ایمان به بیان و گفتار در نمی‌آید، و اگر به زبان آید، به معنای آن است که شکافی افتاده است میان این «ایمانِ» بیان شده و آن ایمان راستین و قلبی. این فاصله بیانِ همان شکاف میان زبان و دل است. فاصله‌ای است که به هیچ رو ویژه‌ی سخن عرفانی مورد بحث ما نیست، و به واقع باور بدان اصلی است مشترک میان تمامی انواع سخن‌های عرفانی. سخن عارفانه از هر دین و آیینی که آمده باشد، به هر زبانی که بیان شود، و هر سنتی را که بیان کند، همواره به همین فاصله‌ی بیان زبانی و حقیقت قلبی شهادت می‌دهد. به عنوان مثال اگوستن قدیس در کتاب نهم **اعتراف‌های** خود که فصلی است درباره‌ی احساس‌ها و برداشت‌های او از مرگ مادرش، و اندیشه‌هایی در این مورد، بر همین ناتوانی در بیان تاکید گذاشته است.[۱۲] ژاک دریدا، با توجه به همین بحث اگوستن می‌نویسد: «ساختن حقیقت، بی‌شک، هیچ ارتباطی ندارد با آنچه ما آن را حقیقت می‌خوانیم».[۱۳]

---

12 Saint Augustine, *Confessions*, tra. R. S. Pine-Cffin, London, 1975, pp. 200-203.

13 Jaques Derrida, *Circonfession*, in: G. Bennington et Jaques Derrida, *J. Derrida*, Paris, 1991, p. 49.

حتی در خیال ـ وقتی می‌اندیشیم یا به انگاره‌های ذهنی سروکار داریم ـ باز زبان را به کار می‌گیریم، و زبان در دل خود از تفاوت‌ها و فاصله‌ها خبر می‌دهد. یکی از این فاصله‌ها ذاتِ جدایی میان دل و زبان است که وجودش در سخن عرفانی، البته با دلخوری، پذیرفته شده است. آرزوی پارسایان (اگر نه همه‌ی ایشان، دستِ‌کم بسیاری از آن‌ها) می‌توانست همچون آرمان سخن علمی، فلسفی و کلامی رسیدن به معنایی تک باشد، تا درست همان چیزی که گوینده‌ای می‌گوید یا می‌خواهد بگوید، برای مخاطبش قابل فهم و روشن باشد، و او دیگر به هیچ معنای تازه‌ای نرسد، یا شک و شبهه‌ای در دلش نیفتد. این آرمان به هر شکل که بیان شود، خواست گذر از زبان، یعنی از دستگاه تمایزهاست. شاید با فهم ناممکن بودن دستیابی به این زبان بود که پیرانِ طریقت ـ همچون دانشمندان و فیلسوفان ـ مدام توصیه به خاموشی می‌کردند، و سکوت را به هر نوع بیان ترجیح می‌دادند. اگر به «کتابِ آفت‌های زبان» در ربع مهلکات **احیاء علوم‌الدین** ابوحامد محمد غزالی رجوع کنید، ده‌ها شاهد و مثال در اثبات فضیلت خاموشی خواهید یافت. عبارت آغازین بحث او به اندازه‌ی کافی رسا و روشن است: «بدان که خطر زبان عظیم است، و نجات از آن جز به خاموشی نیست، پس برای این شرع خاموشی را بستوده است، و در آن ترغیب نموده. پیغامبر ـ علیه‌السلام ـ فرمود: من صمت نجا، ای، هر که خاموش بود رستگاری یافت».[۱۴] عطار نیز در کارهای خود بارها در فضیلت سکوت نوشته، و به عنوان مثال باب هفدهم **مختارنامه** را «در بیان خاصیت خموشی گزیدن» نام داده، و در آن رباعی‌هایی در ستایش سکوت آورده است. او می‌گوید که:

آن را کــه بــه جــانان ســر مــویی پــیوست
جــاوید، زبــان بــریدن آمــد حــاصل

---

۱۴ ابوحامد امام محمد غزالی، **احیاء علوم‌الدین**، ترجمه‌ی موید‌الدین محمد خوارزمی، تصحیح حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۳۱.

و: «چون با تو خروش و جوش ما در نگرفت

رفتیم و دل و زبان خموش آوردیم»

و: «هم غصه‌ی روزگار و هم قصه‌ی دل خویش

مردانه فرو می‌خوری و دم نزنی».

عطار به صراحت می‌گوید که هر کس به سخن زبان خروشان دارد، خود را هم‌صفت باده‌نوشان کرده است.[۱۵]

عارفان این جدایی بینش ایمانی از بیان را فاصله‌ای دانسته‌اند که میان مکاشفه از یک سو، و بیان زبانی از سوی دیگر وجود دارد. از این رو، هرگونه تاویل که براساس زبان ارائه شود فاصله‌ای خواهد داشت با حقیقتِ ایمانی. می‌توان به بیانی دیگر گفت که گرایش پارسایان «گذر از تاویل» بوده است، و آنان خود نکته را چنین توضیح داده‌اند که تاویل در هیچ حالتی نمی‌تواند راهیابی به حقیقت باشد، و هرگز چیزی بیش از حدس یا طرح آن محسوب نخواهد شد. جنید بغدادی از پارسایانی که عطار یک باب از کتابش را به او اختصاص داد، کشتن حلاج را چنین توجیه می‌کند: «جنید را گفتند: این سخن که منصور می‌گوید [یعنی اناالحق] تاویلی دارد؟ گفت: بگذارید تا بکشند که روز تاویل نیست» (۵۸۹). پس روز تاویل چه موقع خواهد بود، اگر نتوان به یاری آن عاشقی را از مرگی فجیع نجات داد؟ گذشته از این، مگر برداشتِ حلاج از شهادتش چیزی جز تاویل است؟ عطار نوشته است: «نقل است که درویشی در آن میان از او پرسید که: عشق چیست؟ گفت: امروز بینی و فردا و پس فردا. آن روزش بکشتند، و دیگر روز بسوختند و سیوم روزش به باد بردادند» (۵۹۱).

هر چند خیال خام گذر از تاویل در سر عارفان بود، و آرزوی آمدن روزی را داشتند که در آن فاصله‌ها از میان برود، تا هر چه در دل است بتواند به طور کامل بر زبان آید، اما بارها به این نکته اعتراف کرده بودند

---

۱۵ فریدالدین عطار نیشابوری، **مختارنامه**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۸، صص ۹۰-۸۸.

که این آرمان دست‌یافتنی نیست. از این رو باور آن‌ها به وجود معناهای باطنی، رمزها و اسرار، به گونه‌ای گریزناپذیر ضرورت تاویل را پیش می‌کشید. این نکته خالی از طنز نیست که همین وجود معناهای باطنی و امکان تاویل که به ظاهر چندان مورد علاقه و خواست عارفان نبود، و از سر اجبار بدان تن می‌دادند، و حجابی بر واقعیت‌اش می‌پنداشتند، در زندگی هرروزه، و تداوم کارهایشان فایده‌ی بسیار داشت، پیرانِ طریقت، به یاری همین نیروی تاویل بارها از خطرهایی جستند که زاده‌ی نسبت‌های اهل شریعت بود. عطار خود در شرح کلامی از ذوالنون می‌نویسد: «چیزها باشد در طریقت که با ظاهر شریعت راست ننماید» (۱۴۶). همین چیزها که با ظاهر شریعت همخوان نبود، خشم شریعت‌مداران و متعصبان را برمی‌انگیخت، و خطرهای فراوان متوجه اهل عرفان می‌کرد. چنان که شماری از آنان چون عین‌القضات، و شیخ اشراق سهروردی، و پیش از آنان حلاج به آتش این خشم سوخته بودند، و اگر این آتش در دیگر پارسایان درنگرفت، از این رو بود که آنان توانستند شطح‌ها و گفته‌ها، و حتی کردار خود را در پس حجاب تاویل‌ها پنهان کنند، و بر معناهای پرخطر محتملی که در آن‌ها یافت می‌شد، جامه‌ی شرعی و سنتی بپوشانند. نکته‌ی جالب این که گفته‌ی عطار که در بالا آمد، در فاصله‌ی دو عبارتی جای گرفته که در آن‌ها از امر خداوند به ابراهیم جهت قربانی کردن پسرش یاد شده، و چنین آمده که خداوند: «دانست که [ابراهیم چنان] نکند»، و «خلیل را امر کرد، و نخواست که کند». بنا به این تاویل، خداوند نیز امری فرموده بود که خود خلاف آن را منظور داشت، و می‌دانست که در این مورد اقدام به قربانی کردن نمی‌تواند به نتیجه برسد.

از عبارت حسن بصری که: چیزها در طریقت وجود دارد که با «ظاهر شریعت» همخوان نباشد، پرسشی مهم شکل می‌گیرد: آیا «ظاهر شریعت» خود دارای باطنی هست؟ به احتمال زیاد پاسخ عطار به این پرسش مثبت است، و میان ظاهر شریعت و باطنِ آن تفاوت می‌گذارد. شاید بتوان گفت که عطار این دیدگاه را می‌پذیرفت که طریقت باطن است و شریعت ظاهر، اما در مورد چنین حکمی باید بسیار محتاط بود، زیرا

این امکان هم وجود دارد که عطار می‌خواست بگوید که باطنِ شریعت را باطنی است و آن طریقت است. عارفان تفسیرهای بسیاری از آداب و واجبات دین مطرح کرده‌اند که صحت احتمالِ آخر را تقویت می‌کنند. سخن عرفانی، خاصه پس از عطار، به این نکته توجه کرد، و در یکی از مهمترین شاهکارهای این سخن یعنی **فتوحات مکیه** نوشته‌ی شیخ اکبر ابن‌عربی نکته به همین شکل آمد. فصل نخست این کتاب معارف معناهای درونی قاعده‌های دینی را بیان می‌کند، و باب شصت و ششم آن رازهایی را که در پشت ظاهر شریعت نهفته است، پیش می‌کشد.[۱۶] در باب‌های دیگر نیز نکته‌های گوناگونی درباره‌ی اصل‌ها و آداب دین مطرح می‌شود. به عنوان مثال در باب شصت و نهم بحث از نماز به میان می‌آید، و چنین نوشته می‌شود که نماز را دلیلی درونی است، یعنی باطنی دارد. نماز نه فقط فایدتی برای نمازگزار دارد، بل علتی باطنی و درونی دارد که وجوب آن را شرح می‌کند. نکته این جاست که خود این علت را باز باطنی است که علم بدان جز از راه طریقت ممکن نیست.[۱۷] راه شریعت تا اینجا هموار بود، و گذر از آن ضرورت داشت، اما با این مفهوم «باطنِ باطن» مساله‌ی تازه، پیچیده و دشواری پیدا می‌شود که حل آن جز با توسل به طریق عرفان ممکن نیست. عطار نیز پیش از ابن عربی، حتی تنزیل و تفسیر را نیز دارای «اسرار» دانسته، و در نخستین باب کتابش در یاد از ششمین امام شیعیان چنین نوشته بود که ایشان: «در لطایف اسرار تنزیل و تفسیر بی‌نظیر بوده است» (۵۳). به بیان دیگر عطار تنزیل و تفسیر را کوشش‌هایی در راه کشف رازهایی می‌شناخت که چون بیان می‌شوند همچنان دارای اسرار و باطنی خواهند بود که راه‌یابی بدان فقط در عالم طریقت و از مسیر پارسایان امکان دارد.

اصطلاح «باطنِ باطن» که در تفسیرهای عرفانی قرآن بسیار مشهور

---

۱۶ شیخ اکبر محی‌الدین ابن عربی، **الفتوحات‌المکیه**، بیروت، بی‌تا، ج ۱، صص ۳۲۵-۳۲۲.

۱۷ **پیشین**، صص ۳۹۶-۳۸۶.

است، به صراحت در باب خرقانی در پیوست **تذکرةالاولیاء** آمده است. البته هنوز به یقین نمی‌دانیم که آیا این باب نوشته‌ی خود عطار هست یا نه، ولی به هر حال متنی است بسیار مهم و زیبا، و چنین می‌نماید که با توجه به اندیشه‌های عارفانه‌ی عطار نوشته شده، و نویسنده‌اش ــ هر که بود روانش شاد ــ روح کلام **تذکرةالاولیاء** را درک کرده بود: «این علم را ظاهرِ ظاهری است، و باطن، و باطنِ باطنی. علم ظاهر و ظاهرِ ظاهر آن است که علماء می‌گویند، و علم باطن آن است که جوانمردان با جوانمردان می‌گویند، و علم باطنِ باطن راز جوانمردان است با حق تعالی که خلق را در آنجا راه نیست» (۶۹۵). به نظر می‌رسد که اینجا واژه‌ی جوانمرد به معنای عارف و پارسا آمده، و مقصود از علماء نیز اهل شریعت است. به هر رو، نویسنده باطنِ شریعت را نیز دارای باطنی می‌دانست که شناخت آن کار اهل طریقت خواهد بود. این درک معنای درونی معناهایی که خود در حکم باطن امور ظاهری هستند، ادراکی هرمنوتیکی است که در خود ناتوانی بیان تاویلی و فاصله‌ی تاویل با حقیقت را نشان می‌دهد.

آیا آرزوی گذر از تاویل در زمان حاضر تحقق می‌یابد؟ از آن چه تاکنون آمد این نکته روشن شده که پاسخ عطار به پرسش بالا به پیروی از پارسایانش منفی است. عارفانِ عطار خود اعتراف می‌کردند که بیشتر در حاشیه‌ی بحث کار کرده‌اند، و نه در متن اصلی، یعنی کارشان ناگزیر دوری از معنای یکه، و تاویل معناهای ممکن بوده است. جنید می‌گوید: «بیست سال بر حواشی این علم سخن گفتم، اما آنچه غوامض آن بود نگفتم، که زبان‌ها را از گفتن آن منع کرده‌اند و دل را از ادراک محروم» (۴۲۱). جنید تنها از خود حرف نمی‌زد، بل معتقد بود و می‌گفت: «بیست سال است تا علم توحید را درنوشته‌اند و مردمان در حواشی آن سخن می‌گویند» (۴۴۲). در حاشیه حرف زدن و به متن نپرداختن، روشنگر منش تاویلی کار پارسایان، و نیز کار «مردمان عادی» است. این حاشیه‌روی خصلتی است که از زبان ناشی می‌شود، و متکی است به فاصله‌ی دانایی (= بیان زبانی) با حقیقت. جنید جایی دیگر می‌گوید: «غایت توحید انکار

توحید است. یعنی هر توحید که بدانی انکار کنی که این توحید نیست» (۴۴۳). این گفته که در نگاه نخست الحادی، یا دستِ‌کم بسیار نامتعارف می‌نماید ــ و در این زمینه از شطح حلاج هیچ کم نمی‌آورد ــ روشنگر نکته‌ای تازه و ژرف است: اگر بتوانی از توحید حرف بزنی، آنگاه از توحید حرف نمی‌زنی، زیرا بیان این حقیقتِ مطلق استوار است بر فاصله‌ای با آن. این حقیقت را فقط می‌توان به گونه‌ای قلبی و شهودی دریافت، و تلاش در توضیح زبانی و بیانی آن نمی‌تواند به نتیجه‌ای درست دست یابد. آیا می‌شود از گفته‌ی بالا چنین تعبیری را نیز ارائه کرد که نور ایمان سعادتی است که خود به قلب مردمان می‌تابد، و کسی که از این نور بی‌بهره مانده باشد، نخواهد توانست به یاری زبان و بیانِ دیگری بدان دست یابد، یا از اعجازش باخبر شود؟

هر تاویل از آنجا که متکی است بر فاصله‌ای با حقیقت، ناکامل و ناپسند است، و نمی‌توان بدان تکیه کرد، ولی باز از رویکرد به تاویل (یا به قول مونتنی از «تجربه‌ی تاویل») راه گریزی نیست. هیچ تاویلی نیست که بتواند ادعای دستیابی به حقیقت را بکند و خود را از این دیدگاه برتر از دیگر تاویل‌ها نشان دهد. حتی، حقیقت توحید و دیگر حقایق دینی را نیز از راه تاویل، و به یاری دستگاه‌های نشانه‌شناسانه‌ی زبانی، نمی‌توان کامل دریافت، و نشان داد. به گمان پارسایان این نکته‌ها فقط در قلمرو شهود و مکاشفه دانستنی هستند، و از این روست که آنان راه خود را از راه اهل کلام جدا می‌کردند، و مدام به منش تفسیری آیات **قرآن مجید**، و احکام دین تاکید می‌گذاشتند، و می‌خواستند تا حتی اصول دین را نیز از دیدگاه تاویلی بررسی کنند. چون هیچ تفسیری حکم نهایی نیست، همگان تاویل‌کننده می‌شوند. عطار می‌نویسد که حتی شیطان نیز در تفسیر قرآن ماهر است. در باب سهل‌بن‌عبدالله می‌خوانیم: «ابلیس را دیدم در میان قومی. به همتش بند کردم. چون آن قوم برفتند، گفتم: رها نکنم تا در توحید سخنی نگویی. گفت: در میان آمد و فصلی بگفت در توحید، که اگر عارفان وقت حاضر بودندی همه انگشت در دندان گرفتندی» (۳۱۲-۳۱۱). این همه باز انکار تام و تمام ضرورت تاویل نیست.

ابوعثمان حیری می‌گوید: «پیوسته دلم چیزی از حقیقت می‌طلبید در حال طفولیت. و از اهل ظاهر نفرت داشتم و پیوسته بدان می‌بودم که: جز این که عام برآنند، چیزی دیگر هست و شریعت را اسراری است جز این ظاهر» (۴۷۶). این گواهی دل ابوعثمان، از قلب پارسایان دیگر نیز به گوش می‌رسد، و گاه شامل معناهای کتاب مقدس، و آداب و مناسک دینی، و حتی کنش‌های زندگی هرروزه نیز می‌شود. در باب ابن‌عطا در **تذکرةالاولیاء** می‌خوانیم که او به کسی گفت: «به ظاهر با خلق می‌باش و به باطن با حق» (۴۹۵). باری، پارسایان همواره می‌خواستند تا از تفسیر اهل ظاهر بگذرند و به تاویل معناهای باطنی روی آورند. در نخستین سطرهای مقدمه‌ی یکی از مهمترین تفسیرهای عرفانی قرآن مجید نوشته‌ی ابوالفضل رشیدالدین میبدی، به نام **کشف‌الاسرار و عدةالابرار** می‌خوانیم: «شرط ما در این کتاب آن است که مجلس‌ها سازیم در آیات قرآن بر ولا، و در هر مجلس سه نوبت سخن گوییم: اول، پارسی ظاهر، بر وجهی که هم اشارت به معنی دارد و هم در عبارت غایت ایجاز بود. دیگر نوبت: تفسیرگوییم و وجوه معانی و قراآت مشهوره، و سبب نزول، و بیان احکام، و ذکر اخبار و آثار، و نوادر که تعلق به آیت دارد، و وجوه و نظایر و مایجری‌مجراه. سه‌دیگر نوبت: رموز عارفان و اشارات صوفیان، و لطائف مذکران...»[18] دشوار نیست تا ثابت کنیم عشق به آن کشفِ اسرار، و توضیحِ رموز بود که میبدی را به سخن استادش خواجه عبدالله انصاری، و به‌سخنِ عرفانی نزدیک می‌کرد، وتفسیرش بیرون شدن از حدود متن بود، و مدام به سودای کشف رازها، «به جایی دیگر رسیدن» پی گرفته می‌شد.

باور پارسایان به این که هر چه کنند مردمان برداشتی یا تاویلی دیگر از آن خواهند داشت، آنان را نسبت به داوری دیگران بی‌دقت و بی‌اعتنا می‌کرد. هر چند آنان خود دیدگاهی بخشنده داشتند، از دیگران انتظار پذیرش نداشتند. البته این نکته در حق تمامی پارسایان ـ یا در تمام

---

۱۸ ابوالفضل رشیدالدین‌المیبدی، **کشف‌الاسرار و عدةالابرار**، تصحیح علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱.

کنش‌ها و گفته‌های هر یک از آنان ـ به چشم نمی‌آید، تنها نمایانگر گرایش غالب میان آن‌ها، یا علامت روحیه‌ی مسلط ایشان است. باور به چندگانگی تاویل‌ها، ناگزیر مفهوم حقیقت یکه را کم‌رنگ می‌کند، و کار عارفی چون یوسف‌بن الحسین را بدانجا می‌کشد که بگوید: «هر که به صلاح مشهورتر است، در کار او رگی از ملامت است» (۳۸۷). او با تظاهر به کفر می‌خواست به دیگران نشان دهد که ارائه‌ی هرگونه تاویلی از کارهای نیک و بد ممکن است. کاری براساس نیت نیک می‌تواند به چشم دیگران کافرانه آید، و برعکس کارهایی که موافق دین می‌نماید، شاید استوار به بددلی‌ها و نیت‌های شرارت‌آمیز باشد. نمی‌توان به درستی مرزی تعیین کرد برای آنچه به ظاهر کفر می‌نماید و به باطن کار نیک است، و آنچه به ظاهرخوب می‌نماید، ولی براساس نیت شرور شکل گرفته است. به راستی که در هر کنش انسان دیگر ـ و در هر متن و سخن و گزاره ـ امکانِ رهایی جان هست، تنها اگر درست تاویل شود. حتی آیه‌ای از قرآن می‌تواند از سر نیت بد خوانده شود، و درست تاویل نگردد. در مورد نکته‌ی آخر در باب مالک دینار آمده: «نقل است که چون ایاک نعبد و ایاک نستعین را خواندی، زار بگریستی، پس گفتی: اگر این آیت از کتاب خدای عز و جل نبودی، و بدین امر نبودی، هرگز نخواندمی. یعنی می‌گوییم که: ترا می‌پرستیم، ویقین خودرامی‌پرستیم. ومی‌گوییم که: از تو یاری می‌خواهیم و به در این و آن می‌رویم، و از هر کسی شکر و شکایت می‌نماییم» (۵۴). در هر جستجوی راز، باور به چندگانگی معناها نهفته است. در این باور چیزی‌بزرگ‌وجود دارد: آنچه‌هست، حتی گناه، بخشیدنی است. به رهایی امیدهست. چنین باوری نگاهی به جستجوگر می‌بخشد تا شفقت، هم‌دلی و بخشش را نثار دیگران و جهان کند. این‌سان، امکان هم‌دلی و هم‌راهی فراهم می‌آید، و اگر نه همیشه دستِ‌کم گاه چنین می‌شود. در دنیای ما که این «گاه» کم پیش می‌آید، و «وقت» نمی‌رسد، درس بالا مهم است.

فاصله‌ی میان باطن با ظاهر تفاوت‌هایی را روشن می‌کند که میان باورهای پارسایان گوناگون، و حتی گاه در میان گفته‌های یک عارف، یافتنی است. به یکی از مهمترین موارد اشاره می‌کنم: حلاج سفر زمینی را

رمزی از سفرهای معنوی می‌دانست، و خود در طول زندگی بسیار سفر کرده بود. در **تذکرةالاولیاء** می‌خوانیم که حلاج «اول به تستر آمد»، و بعد به بغداد رفت، و بعد به بصره، باز بغداد، حجاز، باز بغداد، سپس «پنج سال ناپدید گشت و در این مدت در خراسان و ماوراءالنهر می‌بود»، و بعد در سیستان، اهواز، مکه، بصره، باز اهواز، هندوستان، باز ماوراءالنهر، چین و ماچین و... «او را از پنجاه شهر بیرون کردندی و روزگاری گذشت بر وی که از آن عجیب‌تر نبودی» (۵۸۶-۵۸۵). حتی در دم مرگ نیز به یاد حلاج می‌آید که چه سفرها کرده بود، و اکنون به چه سفر خواهد رفت: «پس پاهایش ببریدند. تبسمی کرد و گفت: بدین پای سفر خاک می‌کردم. قدمی دیگر دارم که هم‌اکنون سفر هر دو عالم کند، اگر توانید آن قدم را ببرید» (۵۹۲). هر چه حلاج دلبسته‌ی سفر بود، بایزید بسطامی از آن دل خوش نداشت: «یکی گفت: این طالبان از سیاحت نمی‌آسایند. گفت: آنچه مقصود است مقیم است نه مسافر. مقیم را طلبیدن محال بود در سفر» (۱۹۸). هر دو حق داشتند. یکی گم‌شده‌اش را در سفرها می‌جست، و ریاضت را با سفر به یک معنا می‌دانست. دیگری «مقیم» را در خانه‌ی خود می‌خواست، و کعبه را رمز مرکز و سکون می‌دانست، حافظ‌وار سفر زمینی را نکوهش می‌کرد، «غم غریبی و غربت برنمی‌تابید» و می‌گفت «به شهر خود روم و شهریار خود باشم». ابومحمد رویم نیز با بایزید همراه بود که وقتی از او پرسیدند: «آداب سفر چگونه باید؟ گفت: آن که مسافر را اندیشه از قدم در نگذرد، و آنجا که دلش آرام گرفت، منزلش بود» (۴۸۵).عطار که خود بنا به روایت‌ها بسیار سفر کرده بود، رمز سیر و سفر معنوی را در سلوک سی‌مرغ بازیافت، که سرانجام پس از همه سختی‌ها خود را «سیمرغ» دیدند. نزد او سلوک عارفانه نمی‌توانست از سفر جدا باشد. با وجود این دلبستگی، او بی‌هیچ نقد یا تصرفی، کلام عارفانی را آورده که همچون او نمی‌اندیشیدند.

در این قیاس نظر حلاج و بایزید در مورد سیر و سفر، نکته‌ای جذاب باقی مانده. نگرش دیگری جدا از دیدگاه این دو نیز در **تذکرةالاولیاء** آمده است، و آن بیانِ حالِ مسافری است که قدم در راه نهاد، ولی خود

نخواست تا به مقصد و هدف برسد. او نخست آرزوی نزدیکی به معبود داشت، و بعد در دلش آرزویی دیگر پدید آمد: «و گفت: اگر همه را مخیر کنند میان قرب و بُعد، من بُعد اختیار کردم، که مرا طاقت قرب نبود» (۴۵۷). این گفته‌ی شگفت‌آور ابوسعید خراز است، که هرگونه تلاش را در راه رسیدن به معبود بی‌حاصل می‌دید: «هر که گمان بُرد که به جهد به وصال حق رسد، خود را در رنج بی‌نهایت افکنده است» (۴۶۱)، و باور داشت که هرگونه مشاهده بنده را از میان بردارد و جز خدای نماند. به راستی آیا نتیجه‌ی اندیشه و کلام ابوسعید خراز جز آن است که در دو باور به ظاهر متفاوتِ حلاج و بایزید آمده است؟ جز این است که هر سه ـ البته هر یک به زبانی ـ همین فنای خود و یکی شدن با حق را می‌طلبیدند؟ شطح حلاج بارها به زبانِ بایزید، به تاویلِ و بیانی دیگر، تکرار شده است: «و یکی از او سئوال کرد که: عرش چیست؟ گفت: منم. گفت: کرسی؟ گفت: منم. گفت: لوح و قلم؟ گفت: منم. گفتند: خدای عز و جل را بندگان‌اند بدل ابراهیم و موسی و محمد. علیهم‌الصلواه والسلام. گفت: آن همه منم. گفتند: می‌گویند خدای عز و جل را بندگان‌اند بدل جبرییل و میکاییل و اسرافیل و عزراییل علیهم‌السلام. گفت: آن همه منم. مرد خاموش شد. بایزید گفت: بلی هر که در حق محو شد، به حقیقت هر چه هست رسید. همه حق است، اگر آن کس نبود، حق همه خود را بیند، عجب نبود» (۲۰۲). عبارت تفسیری آخر همان است که حلاج از بیان آن سر باز زد، و سر را باخت. نخواست با شرح و تاویل از شطح خود، یکی از معناهای ممکن آن را برجسته کند. او تسلیم تجربه‌ی تاویل نشد، بل راز را ارائه کرد، و گفت هر کس چنان که می‌خواهد آن را دریابد.

۳. راز پنهان

راز یکی از واژگان محبوب حافظ است. گاه به نظر می‌آید که او خود از آن باخبر است، و فقط وقتی دل را از دست می‌دهد راز پنهانش آشکارا می‌شود. تا به دست خودش باشد، چیزی از آن را به نسیم ـ مونس

قدیم‌اش ـ می‌گوید، ولی بیشتر خاموش می‌ماند، چرا که نمی‌خواهد از آن محفل‌ها سازند. گاه، اما، چنین می‌نماید که او خود نیز از تمامی راز باخبر نیست. ناشناخته‌ای در دلش جای گرفته که روی نهان کرده، و آن ناپیدا هیچ گاه به تمامی آشکار نمی‌شود. از سرّی که به بیان در نیاید، تقدیرش پنهانگی باشد، در خود راه هر امکان پرده‌دری را بربندد، در قالب عناصر زبانی و نشانه‌های آشنا جای نگیرد، و کلیدش گم شده باشد، چیزی دانسته نیست، مگر فقط این واقعیت شهودی که جایی نهفته است. همین و بس: «هر که شد محرم دل در حرم یار بماند». عطار نیز از این راز نهفته زیاد حرف زده، چه در مثنوی‌ها و رباعی‌ها، چه از زبان پارسایانش در **تذکرةالاولیاء**. او میان علم و راز تفاوت می‌بیند. نکته را می‌پذیرد: رازهایی هست که بر کسی آشکار شود، و علم بدان ممکن باشد، ولی از آن سخن نباید گفت. رفته رفته بر آدمی آشکار می‌شود که آنچه دانسته تمامی راز نیست. هر چیز که بر کسی معلوم شود، هر علمی که برای او ممکن شود، در بهترین حالت روشنگر یکی از جنبه‌های راز است. عطار درباره‌ی علم و عالِم از قول سهل‌بن عبدالله می‌گوید: «علماء سه قوم‌اند: عالم است به علم ظاهر، و علم خویش با اهل ظاهر می‌گوید، و عالم است به علم باطن و علم خویش با اهل آن می‌گوید، و عالم است به علمی که میان او و خدای تعالی است، و آن را با هیچ کس نتواند گفت» (۳۱۴). دانای سوم بیشترین خبر را از راز دارد، و از این رو خاموشی باید پیشه کند.

راز در همه حال تعیین‌کننده‌ی زبان عرفانی اهل تصوف است. این زبان از همان آغاز پیدایی، بر دو گونه بوده است: زبانِ عبارت و زبانِ اشارت. نخستین زبانی است بیانگر، هر چند به ندرت روشن است و بیشتر جنبه‌ی رمزی دارد، اما به هر رو به قالب قاعده‌ها و نشانه‌های زبانی در می‌آید و بیان‌شدنی است. البته، فهم آن به میزان آگاهی و دل‌آگاهی مخاطب وابسته است. زبان اشارت، اما، از راهی جز نشانه‌های قراردادی زبانی رساننده‌ی معناهاست. به یاری این زبان می‌توان بدون گفتن یا نوشتن معناها، دستِ‌کم بخشی از آن‌ها را به مخاطب منتقل کرد. زبانِ

اشارت نمی‌تواند رساننده‌ی معناها باشد مگر این که خود تابع قراردادهایی خاص گردد. این گونه، در آن نشانه‌هایی تازه پدید می‌آید، مجموعه‌ای بیش و کم نظام‌دار از مجازها، کنایه‌ها و استعاره‌ها، که ناگزیر منسجم و حساب‌شده‌اند.[۱۹] اگر قرار است که ارتباط موفق و کارآ باشد، باید دلالت‌های نشانه‌های تازه برای هر دو طرف ارتباط آشنا باشند. نکته، اما این‌جاست که همگان از آن زبان رمزی، و آن نظام مجازی، و آن انسجام و حساب‌گری سر در نمی‌آورند، و رمزها بر طرفین ارتباط، از راه تاویل روشن می‌شوند. از این رو شاید بتوان لفظ تفسیر را در حقِ زبانِ عبارت به کار برد، یعنی آن را راهی برای فهم معناها و دلالت‌های زبانی دانست، و چنین فرض کرد که تفسیر گاه حتی می‌تواند معناهایی بیش و کم پیچیده را نیز پیش کشد و فهم‌پذیر کند، و تاویل را در حق زبان پر راز و رمز اشارت به کار برد، و آن را وسیله‌ای برای فهم شماری از دلالت‌های باطنی، و نه تمامی آن‌ها، دانست.[۲۰]

زبانِ اشارت، زبان آشنایی با جنبه‌هایی از راز است، فقط جنبه‌هایی. به واقع، زبانِ رازداری است. علم اشارت نیز آگاهی از همین جنبه‌هاست. عطار درباره‌ی جنید می‌نویسد که «اول کسی که علم اشارت منتشر کرد او بود» (۴۱۷). مقصود عطار وقتی اینجا جنید را «اولین کس» می‌خواند، نمی‌تواند تاریخی باشد، زیرا او نیز همچون دیگر عارفان، زبان اشارت را در کلام پیامبر، یارانِ او و در کتاب خدا می‌یابد، و باور دارد که آنجا علم اشارت منتشر شده است. به گمانم مقصود از «اولین کس» بزرگترین عارف روزگار خود در مورد علم اشارت هم نمی‌تواند باشد، زیرا عطار هرگز در پی اثبات فضیلت عارفی بر عارف دیگر برنیامده، و نمی‌تواند جنید را بزرگترین پیر روزگارش در زمینه‌ی انتشار علم اشارت بخواند. در ادامه‌ی همین بحث از جنید می‌خوانیم که او خود را از سهل تستری

---

۱۹ پل نویا، **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، تهران، ۱۳۷۳، ص ۵.

۲۰ **پیشین**، ص ۳۱.

بزرگ‌تر دانسته و چنین گفته که سهل «دردمند نبوده» است. عطار وقتی این ادعا را بازگو می‌کند، خود می‌افزاید: «ما را کار با نقل است، و ما را نرسد کسی از ایشان بر دیگری تفضیل نهادن» (۴۱۷). پس شاید بتوان گفت که اینجا واژه‌ی «اولین» فقط به معنای «مشهورترین در زمانه‌ی خود» است.

عطار همراه با دیگر نویسندگان متون عرفانی، اشارت را چنین تعریف می‌کند: خبر دادن از مراد، وقتی به لفظ و عبارت نیاز نیفتد. معنایی که «از غایت لطافت به لفظ درنیاید»، ناچار باید به گونه‌ای دیگر بیان شود. بنیان سخن عارفانه بر بی‌خبری، و به تدریج باخبری از برخی جنبه‌های راز، و سرانجام ناروشن ماندن تمامی راز است. مولانا در یکی از نامه‌هایش (نامه‌ی ۱۲۹ در **مکتوبات**) مثال زیبایی در این مورد می‌آورد. او نخست یکی از درونمایه‌های همیشگی اندیشه‌اش را باز می‌گوید: در برابر مردمان خاموشی می‌گزینی، اما جایی که سخن از دوست در میان است، باید به حرف آیی، هر چند بدانی که این حرف راه به جایی نمی‌گشاید. مولانا اینجا بیتی را که در نامه‌های دیگرش نیز آورده، تکرار می‌کند:

حرام دارم با مردمان سخن گفتن　　　و چون حدیث تو آید سخن دراز کنم

سپس چنین می‌افزاید: «سخن دراز کسی گوید که آنچه مقصود اوست به زبان نتواند آوردن».[۲۱] از این جا مولانا وارد بحثی می‌شود در باب ناتوانی بیان، و مثال زیبایش را می‌آورد: «وقتی عزیزی به درختی رسید، شاخ و برگ عجب دید، و میوه‌ای عجب. هر که را می‌پرسید که این چه درخت است، این چه میوه است، هیچ باغبانی فهم نکرد، و نام آن ندانست، و جنس آن نشان نداد. گفت: اگر فهم نمی‌کنم که این چه درخت است، باری می‌دانم که تا نظرم بر این درخت افتاده است، دل و جانم تازه و سبز شده است، بیا تا در سایه‌ی این درخت فروآیم». مهم نیست که نام و نشان

---

۲۱ مولانا جلال‌الدین محمد، **مکتوبات**، تصحیح توفیق. هـ. سبحانی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۲۲۲. مورد دیگر که آن بیت آمده، نامه‌ی ۱۳۵ است (ص ۲۳۲).

جرقه‌ی اندیشه‌ای شهودی شناختنی هست یا نه، مهم نیست که چیزی از جنس و نوع اندیشه یا بیانی دانسته شده یا نه، مهم این است که بتوان در سایه‌ی این درخت فرو آمد، و دل را تازه و سبز کرد.

بی‌خبری بنیان آغازین کار پارسایان است. عطار می‌گوید که شیخ سفیان ثوری حتی نمی‌دانست که ایمانش ایمان هست یا نه. او در سفر حج مدام می‌گریست: «رفیق گفت: از بیم گناه می‌گریی؟ سفیان دست دراز کرد و برگ کاهی برداشت، و گفت: گناه اگرچه بسیار است، لکن گناهان من به اندازه‌ی این برگ کاه نباشد. از آن ترسم که این ایمان که آورده‌ام، تا خود ایمان هست یانه؟» (۲۲۶). در دینی که بیان ایمانش ساده است، مومن با دو عبارت کوتاه شناخته می‌شود، در سخنی عرفانی که خدایش، به گفته‌ی مولانا، برون و قال را نمی‌نگرد، بل به درون و حال نظر می‌کند، سفیان چرا و چگونه به ایمان خود شک آورده است؟ این بی‌خبری، حتی از دل و ایمان خود، از کجا آمده است؟ جز این که سفیان می‌ترسد تا تاویلی از دین و باور را به جای خود آن پذیرفته باشد. اویس به عمربن خطاب که از او طلب دعا دارد، می‌گوید «اگر شما ایمان به سلامت به گور برید، خود دعا شما را دریابد، و اگرنه من دعا ضایع نکنم» (۲۳). چرا دعا ضایع شود؟ دعا طلب رحمت است و بخشش گناهان. دعا برای دیگری، و در حق گناهکاران، معنا دارد. برای ایشان دعا کردن هرگز ضایع شدن دعا نیست. دعا گفت‌وگوی مومن با خداست، وسعت گرفتن ایمان است. دعا، می‌تواند به کار نجات مومنی یا گناهکاری بیاید. شاید، اویس در این پاسخ به خلیفه می‌خواهد بگوید که دعای شما از هراس گناه ساخته شده، اما دعای من از جنسی دیگر است. آیا این بادیه‌نشین که مردمانش دیوانه می‌پنداشتند، و پیامبر نادیده به ایمانش گواهی داده بود، می‌کوشد تا دعا را جز در مقام ستایش به کار نگیرد؟ تاویل او از دعا، و معنایی که از مناجات در سر دارد با تاویل همگان (از آن میان خلیفه) متفاوت است. او هم‌نفس با حقیقت بود و به گونه‌ای دیگر می‌دید و می‌طلبید. سده‌ها پس از او مولانا نوشت: «دعا را نیز پایان نیست، زیرا دعا رحمت خواستن است. چون رحمت‌هاش گوناگون است، رنگارنگ، دلربا، هر لحظه آن

لطف دعای نو برمی‌انگیزد از میانِ جان. دعا بی‌قرار است، و دعاگویان بی‌قرارند».[۲۲]

رازی در کلام پارسایانِ عطار هست که به تمامی دانسته نمی‌شود، اما به رازی تاویل شده، با زبان اشارت، یا حتی با زبان هرروزه، تبدیل می‌شود. تاویل، امروزگی، به حد شناخت آوردن و دست‌آمدنی کردن آن رازِ نهفته است. بایزید در میانه‌ی حکایتی که در آن خیال تنبیه ابراهیم هروی را دارد کرامتی را آشکار می‌کند: «شیخ دست ابراهیم بگرفت و به کناره‌ای برد. دست فرادیواری زد. دری گشاده شده، و دریایی بی‌نهایت ظاهر گشت. گفت: بیا تا در این دریا رویم. ابراهیم بترسید و گفت: مرا این مقام نیست» (۱۷۷). این شرحِ کرامت که در میانه‌ی داستان آمده، ارتباطی منطقی با روایت و عبارت‌هایَ پیشین و پس از خود ندارد، یا نسبتِ آن‌ها آسان شناخته شدنی نیست. این دریا چیست؟ چرا ناگهان همچون پرده‌ای از نقاشی‌های مگریت، پشت دری گشوده، ظاهر شده؟ دریا در غزل‌های عطار عزیزترین استعاره‌ها، محبوب‌ترین و مهمترین انگاره‌هاست. شعر عطار به معنایی دقیق «دریایی» است. دریا در غزل‌ها گاه نماد جان آدمی است، و گاه خبری از اندوه دور ماندن از اصل. در هر دو حال، نمایانگر ژرفنا، عظمت و بی‌پایانی کار آفرینش است. در **تذکرةالاولیاء** بارها از استعاره‌ی دریا در نمایش عظمت شرع استفاده شده است: «توحید خاص آن است که در سرّ و دل، در وجد چنان پندارد که پیش حضرت او ایستاده است، تدبیر او بر او می‌رود، در احکام و قدرت او، در دریاهای توحید او، و از خویشتن فانی شده، و او را خبر نه» (۳۸۸)، و باز: «هر که در بحرِ تجرید افتاد هر روز تشنه‌تر بود» (۳۸۸). گاه نیز به معنایی دیگر می‌آید: «چنان که ایشان را از دریا خلاصی دادی، مرا از دریای پندار خلاص ده» (۴۱). به گمان من، دریا در حکایت بایزید و ابراهیم معنایی یکسر تازه دارد: مرگ است، پای نهادن در بحر فناست. به همین دلیل ابراهیم می‌ترسد و در آن گام نمی‌نهد، اما، بایزید به رفتن در آن اصرار

---

۲۲ **پیشین**، ص ۲۲۳.

دارد. اینجا دریا طلبِ مرگ است که همواره در پسِ کلام عارفان نهان است. زیرا آنان دنیا را دوست نداشتند، و همواره رویای زندگی در جهانی دیگر می‌دیدند:

خرم آن روز کزین منزل ویران بروم راحت جان طلبم، وز پی جانان بروم
گرچه دانم که به جایی نبرد راه غریب من به بوی سر آن زلف پریشان بروم

همواره چنین نیست که این غریب راه به جایی نبرد، گاه نیز آرزوی رفتن، خواستِ مرگ، غریزه‌ی مرگ، با رسیدن به مقصد و هدف یکی می‌شود:

خرم آن روز کزین مرحله بربندم بار وز سر کوی تو پرسند رفیقان خبرم.

هنوز نگاه شاعر به این دنیاست، به رفیقانش می‌اندیشد، و شادی آنان را که خبر او را از کوی محبوب یافته‌اند، مجسم می‌کند. تصوری از مرگ نیست که به زندگی و این جهان وصل نباشد، و باز از رازی پاسخ ناگرفته در این زندگی خبر ندهد.

عطار، در **تذکرةالاولیاء** به گونه‌ای بی‌طرف و به ظاهر سرد، اما سخت تاثیرگذار، از خواستِ مرگ در دلِ پارسایان یاد کرده: «نقل است که چون یکی از شاگردان سفیان به سفر شدی، گفتی: اگر جایی مرگ بینید برای من بخرید... هرگاه که سخن مرگ و استیلاء او شنیدی، چند روز از خود بشدی، و به هر که رسیدی، گفتی: استعد للموت قبل نزوله، ساخته باش مرگ را پیش از آن که تو را بگیرد. از مرگ چنین می‌ترسید و به آرزو می‌خواست» (۲۲۹).

۴. گزارش دیگر

در باب نوزدهم **تذکرةالاولیاء** آمده: «ربیع گفت: در خواب دیدم پیش از چند روز از مرگ شافعی که آدم ــ علیه السلام ــ وفات کرده بود، و خلق می‌خواستند که جنازه‌ی او بیرون آرند. چون بیدار شدم، از معبّری پرسیدم. گفت: کسی که عالم‌ترین زمانه باشد وفات کند، که علم خاصیت

آدم است، که و عَلَمَ اَدَمَ الاسماءَ کُلّها. پس در آن نزدیکی امام شافعی وفات کرد» (۲۵۴). عبارتی که عطار نقل کرده، آغاز آیه‌ی ۳۱ است از سوره‌ی البقره: «و نام‌های چیزها را به آدم بیاموخت».[۲۳] این عبارت در میان حکایت آدم آمده است. خداوند به فرشتگان می‌گوید که در زمین خلیفه‌ای می‌آفرینند، انسان را. آنان اعتراض می‌کنند که آدم در آنجا فساد خواهد کرد، و خون‌ها خواهد ریخت. خداوند می‌گوید: «آنچه من می‌دانم شما نمی‌دانید». پس نام چیزها را به آدم آموخت، از فرشتگان نام‌ها را پرسید، و نمی‌دانستند. به ایشان فرمان داد تا از آدم بیاموزند. این علم، یا نیروِ آدم بود: زبان‌آوری، دانستن نشانه‌ها، آگاهی از دلالت نام‌ها به چیزها.

در حکایتِ ربیع از مرگ شافعی، این نیروی انسانی، دانشِ زبانی، با مرگ پیوند یافته است. کسی می‌میرد، امام شافعی، و از آنجا که او انسان بود، پیشاپیش از این حقیقت نیز خبر داشت که روزی ــ به یقین ــ خواهد مرد. کسی که این فکرتِ مرگ را در دل خود به یاری زبان، بیان و تکرار می‌کرد. فیلسوفان و دانایان روزگار مدرن که از نیروی عقلانی انسان می‌گفتند، وگاه حتی خرد را یگانه نیروی او می‌شناختند، بسیار کوشیدند تا مرزهای دانایی او را نیو بیابند، و در این تلاش به واقعیتی تازه پی بردند. خردورزی جز در زبان و کاربرد سخن، جای دیگری وجود ندارد. زبان یعنی آگاهی از جنبه‌ی موقت معناها و دلالت‌ها. پس زبان باخبری است از مرگِ چیزها، و مرگ آن کس که با زبان می‌اندیشد، و با زبان کار عقلانی می‌کند، و با زبان می‌میرد. از این روست که می‌توان چنین اندیشید: دو نیروی به هم پیوسته انسان را می‌سازند. یکی زبان است، و دیگری مرگ‌آگاهی است.

مارتین هیدگر می‌نویسد: «میرندگان آن کسان‌اند که امکان توضیح مرگ را همچون مرگ دارند. جانور نمی‌تواند چنین کند. جانور، همچنین نمی‌تواند حرف بزند. نسبت میان مرگ و زبان، روشنگر است و روشن

---

۲۳ **قرآن مجید**، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۷.

می‌کند، ولی همچنان به اندیشه در نمی‌آید».[۲۴] آدمی، در سنت متافیزیک هم میراست و هم سخنگو. او دارای توانایی مرگ یا به زبان هیدگر Fähigkeit des Todes است. این نیرو وجود نمی‌داشت اگر انسان سخنگو نمی‌بود. ولی همه چیز به ذهن انسانِ دانا و سخنگو نمی‌آید. شاید او خود می‌پندارد که هر چیز می‌تواند از اندیشه‌اش بگذرد، اما چنین نیست، و او اشتباه می‌کند. در این میان، هیچ نکته مهم‌تر از این نیست که رابطه‌ی مرگ و زبان به اندیشه در نمی‌آید، این رابطه‌ای است حس‌شدنی، به مکاشفه‌ای دریافتنی، شهودی است که می‌تواند از پاره‌های جداگانه‌ی هستی آدمی امری یکه و به هم پیوسته بسازد.

کتاب **تذکرةالاولیاء** میان هزار کار که با آگاهی خواننده می‌کند آن نسبتِ نیندیشیدنی، ولی روشنگر را نیز پیش می‌کشد. در این رساله، چهار گزارش از آن کتاب آمد، و در هر چهار، رابطه‌ی مردن و گفتن ناگفته باقی ماند. آن نسبت، اما، پنهان نمی‌ماند، و با کمی دقت می‌توان بازش یافت که در ژرفای آگاهی کار خود را می‌کند. اینک گزارش دیگر ـ خبری نیندیشیدنی و به زبان نیامدنی، آن گزارش اصیل که گزارنده‌اش خواننده‌ی این رساله خواهد بود، و هدفش کشف نسبت مرگ و زبان در کتابی که نویسنده‌ی بزرگوارش به جاودانگی روح باور داشت، و از آنجا یادنامه‌ی پارسایان را نوشته بود، که می‌اندیشید: «مرد چون این نوع سخن را بشنود، زادِ راه بی‌پایان ساختن گیرد» (۹).

کارِ این گزارشگر تمام شد، اما از پیوند راز و مرگ چیزی تازه زاده می‌شود که با آن می‌توان به گونه‌ای دیگر کتاب عطار را بازخواند. او که یادنامه‌اش را با شرح مرگِ خونینِ حلاجِ عاشق پایان داد، می‌دانست چه می‌کند. نیک آگاه بود که مردی رازی را با خود برده است، و چیزی از آن حتی با مرگی چنان شگفت، بیان نشده است: «و آخرین سخن حسین این بود: حَسبُ الواجِدِ اِفرادُ الواحِدِ لَهُ. [«واجد را این بس که با واحدش یکی

---

24 Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole,* tra. Beaufret, Brokmeier et Fédier, Paris, 1984, p. 201.

گردانند»].[۲۵] پس این آیت برخواند: یَستَعجِلُ بِهَاالّذینَ لا یُومنُونَ بِها... [آنان که باورش ندارند آن را به شتاب می‌طلبند...][۲۶] و این آخرین کلام او بود. پس زبانش ببریدند و نماز شام بود که سرش ببریدند. در میان سر بریدن تبسمی کرد و جان بداد. مردمان خروش کردند و حسین گوی قضا به پایانِ رضا برد، و از یک یک اندام او آواز می‌آمد که: اناالحق» (۵۹۳).

---

۲۵ در مورد ضبط این عبارت (که با عبارت منبع کار ما، یعنی **تذکرةالاولیاء** تصحیح استعلامی، و نیز با عبارتی که در متن نیکلسون آمده تفاوت دارد) و درباره‌ی معنایش، بنگرید به یادداشت آغازین «نمونه‌ی متن» در پیوست.

۲۶ آغاز عبارت نخست است از آیه‌ی ۱۸، سوره‌ی الشوری. متن کامل آیه: «آنان که باورش ندارند آن را به شتاب می‌طلبند، و آنان که ایمان آورده‌اند از آن بیمناکند و می‌دانند که حق است. آگاه باش کسانی که درباره‌ی قیامت جدال می‌کنند سخت در گمراهی هستند»: **قرآن مجید**، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۴۸۶.

پیوست‌ها

گفت: آن یار کزو گشت سر دار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
حافظ

نمونه‌ی متن

یادداشت

حافظ می‌گوید:

چو منصور از مراد آنان که بردارند، بردارند
بدین درگاه حافظ را چو می‌خوانند، می‌رانند.

شاید، باز به آخر کار او می‌اندیشید که می‌گفت:

زیر شمشیر غمش رقص‌کنان باید رفت
کانکه شدکشته‌ی او نیک سرانجام افتاد.

حکایت شهادت حسین‌بن منصور حلاج ــ که حافظ را نیز دلداده‌ی خود کرده بود ــ هیچ جا چنان باشکوه و اندوهبار بیان نشده که در کتاب عطار. نمونه‌ی متن را شرح این رویداد تاریخی و معنوی برگزیدم تا از یار آشنا سخن آشنا بشنویم.

نمونه را از متنی که محمد استعلامی تصحیح کرده است، می‌آورم،

تنها با تفاوتی مهم در یک عبارت، و آن جمله‌ای است که حلاج در واپسین لحظه‌های زندگی‌اش، پیش از این که زبانش را ببرند، بیان کرد، و بنا به گزارش عطار، و بسیاری از گزارش‌های قدیم‌تر، آخرین کلامی است که او از سر مقصود و نیّتی خودساخته گفت، زیرا پس از آن فقط آیتی از کلام خدا را خواند، و نگذاشتند که آن را به پایان برد. روشن است که این عبارت بسیار مهم است، و جا دارد که در مورد معنای دقیق آن بیشتر بیندیشیم. ضبط آن در نسخه‌های **تذکرةالاولیاء** درست نیست، و معنایش نامفهوم باقی مانده است. شرحی را که به دنبال می‌آید ــ و نیز برگردان دقیق عبارت حلاج را ــ براساس پژوهش دوستم بیژن الهی می‌نویسم، که نتیجه‌ی کارش را از سر مهر در اختیار من قرار داد، و لطف او را سپاس می‌گویم.

واپسین عبارت حلاج در کتاب‌های قدیم به شکل‌های گوناگون ضبط شده و در مورد معنای آن میان پژوهشگران هم‌نظری وجود ندارد. در کتاب **اخبار حلاج، و مناجیات الحلاج**، تصحیح لویی ماسینیون و پ. کراس (پاریس، ۱۹۳۶ م)، ضبط‌های مشهورتر واپسین کلام حلاج آمده است. خود ماسینیون در مجلد دوم چاپ نهایی **مصیبت حلاج** تلاش کرد تا جمله را به زبان فرانسوی ترجمه کند. به کار او جلوتر اشاره خواهد شد.

عطار در **تذکرةالاولیاء** عبارت حلاج را آورده است، اما این جمله در نسخه‌های خطی قدیمی کتاب به شکل‌های گوناگون و بسیار متفاوت ضبط شده، و تقریباً تمامی پژوهندگان کتاب در نقل و نیز در برگردان عبارت، به اشتباه افتاده‌اند. در دو متن مشهور یعنی متونی که استعلامی و نیکلسون تصحیح کرده‌اند، عبارت حلاج چنین آمده است: «حَسبُ الواجِدِ افرادُ الواحِدِ [لَهُ]» (۵۹۳)، و «حُبُّ الواحد اِفرادُ الواحد».[۱] استعلامی و نیکلسون دو واژه‌ی نخست را یکسان نخوانده‌اند، و هر دو

۱ فریدالدین عطار نیشابوری، **تذکره الاولیاء**، تصحیح رنولد الن نیکلسون، لیدن، ۱۹۰۷-۱۹۰۵ م، تهران، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۴۴.

واژه‌ی آخر یعنی «لَهُ» را از قلم انداخته‌اند. نیکلسون در حاشیه‌های کتابش کوشیده تا معنایی از عبارت به دست دهد: «دوستی یگانه فردهای یکی است»، که می‌بینیم معنای روشنی ندارد.[۲] استعلامی نیز در بخش تعلیقات کتابش، معنای جمله‌ای را که آورده، چنین ارائه می‌کند: «یکتایی یگانه برای آن که به وجد آید، بس است» (۸۷۴). او تفسیری از این جمله را نیز به دنبال می‌آورد: «به عبارت دیگر واجد جز حق چیزی نمی‌جوید، و نمی‌خواهد». در این ترجمه و تفسیر «لَهُ» از نظر افتاده است، و واژه‌ی «واجد» به معنای «آن که به وجد می‌آید» یا «شادمان» دانسته شده، و معنای دیگرش که می‌تواند با توجه به «لَهُ» به کار رفته باشد، یعنی «دارنده»، از نظر دور مانده است. واجد به این شکل و معنای دوم در فارسی نیز به کار می‌رود، مثل: «واجدِ شرایط».

در واقع بسیاری از پژوهشگران بی‌معنا بودن عبارت حلاج را پذیرفته‌اند، و آن را به حساب «شطحیات» گذاشته‌اند. اینان کار را سهل گرفته‌اند. گاه برخی از نویسندگان، از راه تفسیر کوشیده‌اند تا برای عبارت معنایی فرض کنند. در شاهکاری عرفانی یعنی کتاب **کشف‌المحجوب** هجویری عبارت به درستی آخرین سخنان حلاج دانسته شده، شکلی از آن آمده ولی به فارسی ترجمه و معنا نشده است. از این رو نمی‌توان گفت که کار به جایی رسیده است. نکته‌ی مهم این است که در **کشف‌المحجوب** هم واژه‌ی «لَهُ» آمده، و هم دو بار واژه‌ی «واجد»، و در آن از واژه‌ی «واحد» خبری نیست. تفسیر کوتاهی که هجویری به دست داده، نشان می‌دهد که او معنای دقیقی از عبارت را در سر نداشته است: «چون می‌داند کی حیاتش به جمال محبوبست طالب نفی اوصاف خود باشد... پس از دوستیِ دوست دشمن خود کشته است، و معروفست کی حسین‌بن منصور را بر دار کردند آخرین سخنان وی این بود حسب الواجد افراد الـواجد له. و محب را آن بسنده باشد کی هستی او از راه دوستی پاک

---

۲ **پیشین**، ج ۲، ص ۸۷.

گردد و ولایت نفس اندر وجد وی برسد و متلاشی شود».[3]

ماسینیون نیز در **مصیبت حلاج** بارها به این جمله‌ی حلاج باز می‌گردد، و حتی در مجلد دوم می‌کوشد تا برگردانی به زبان فرانسوی ارائه کند.[4] او جمله را با تکیه به منابع اصیل (از روایتِ دیناوری، و به نقل از خطیبی، سلامی و سراج) به گونه‌ای دقیق می آورد: «حَسب الواجِدِ اِفرادُ الواحِدِ لَهُ». او «حسب» را به معنای کل و تمام می داند (compte, total =)، «واحد» رابه معنای یک (Un=)، واجدرا به‌معنای‌مجذوب می‌شناسد (extatique=) و «افراد» و «حسب» را به ترتیب «تک» و «همه» می‌داند. این سان جمله‌ای به دست می‌آورد که بامعناست، اما این هم با توجه به زمینه‌ی رویداد معنایی دقیق و روشن نمی‌نماید:

"le tout, pour l'extatique, c'est l'asseulement de Son Unique, en soi".

«کل جذبه همانا یکی بودن یگانه در خویش است». می‌بینیم که ماسینیون نیز واجد را به معنای «دارنده» ندانسته است.

آنچه تاکنون آمد، اختلاف پژوهشگران قدیم و جدید را در ضبط و معنا کردن عبارت نشان می‌دهد، و این خود نمایانگر پیچیدگی و دشواری کار است. با توجه به نکته‌هایی که در بالا به اشاره و کوتاه آمد، بیژن الهی ضبط دقیق عبارت را چنین می‌داند: «حَسبُ الواجِدِ اِفرادُ الواحِدِ لَهُ»، و معنایش را هم چنین می‌آورد: «واجد را این بس که با واحدش یکی گردانند»، یا به شکل توضیحی «واجدِ [خدای] را این بس که با واحدِ [یکتاش] یکی گردانند». معنا روشن است: حلاج در دم مرگ به جلادان می‌گوید: من که می‌گویم اناالحق، من که واجد خدایم، چه چیز بیش از این می‌خواهم که با واحد یکتایم یکی شوم؟ شما با کشتن من کار را بر من تمام کرده‌اید، چون با واحد یکتا که من

---

۳ ابوالحسن علی هجویری، **کشف‌المحجوب**، تصحیح والنتین ژوکوفسکی، مقدمه‌ی قاسم انصاری، تهران، ۱۳۵۸، ص ۴۰۲.

4 Louis Massignon, *La Passion de Hallaj, martyr mystique de l'islam*, Paris, 1975, pp. 663-665.

واجد یا دارنده‌ی آن بودم، به راستی یکی می‌شوم. همین مرا بس.

اکنون متن دردبار و حماسی شهادت حسین منصور حلاج را از زبان شیخ فریدالدین ابوحامد محمد بن ابراهیم عطار نیشابوری، چون نمونه‌ای از کتاب **تذکرةالاولیاء**، و به عنوان یکی از زیباترین نمونه‌های هنر نویسندگی در زبان ما، می‌خوانیم.

نمونه‌ی متن

ذکر بر دار کردن حلّاج

«... و پرسیدند از صبر، گفت: «آن است که دست و پای او ببرند و از دار درآویزند». و عجب آن که این همه با او کردند!

نقل است که روزی شبلی را گفت: «یا بابکر! دست بر نه که ما قصد کاری عظیم کردیم و سرگشتهٔ کاری شده‌ایم [چنان کاری که خود را کشتن در پیش داریم]». چون خلق در کار او متحیّر شدند، منکر بی‌قیاس و مُقرِّ بی‌شمار پدید آمدند و کارهای عجایب از او بدیدند. زبان دراز کردند و سخن او به خلیفه رسانیدند و جمله بر قتل او اتفاق کردند، از آن که می‌گفت: «اَنَاالحقُّ». گفتند: «بگو: هُوَالحقُّ». گفت: «بلی! همه اوست. شما می‌گویید که: گم شده است؟ بلی که حسین گم شده است. بحر محیط گم نشود و کم نگردد». جنید را گفتند: «این سخن که [حسین] منصور می‌گوید، تأویلی دارد؟». گفت: «بگذارید تا بکشند. که روز تأویل نیست». پس جماعتی از اهل علم بر وی خروج کردند و سخن او پیش معتصم تباه کردند و علی بن عیسی را که وزیر بود، بر وی متغیّر گردانیدند. خلیفه بفرمود تا او را به زندان بردند یک سال. امّا خلق می‌رفتند و مسایل می‌پرسیدند. بعد از آن خلق [را] نیز از آمدن منع کردند. مدّت پنج ماه کس نرفت مگر یک بار ابن عطا و یک بار [ابو] عبدالله خفیف ـ رحمهماالله ـ و یک بار دیگر ابن عطا کس فرستاد که: «ای شیخ! از این که گفتی عذر خواه تا خلاص یابی». حلّاج گفت: «کسی که گفت، گو: عذرخواه». ابن عطا چون این بشنید، بگریست و گفت: «ما خود چند یک حسین منصوریم».

نقل است که شب اول که او را حبس کردند، بیامدند و او را در زندان ندیدند و جملهٔ زندان بگشتند و کس را ندیدند؛ و شب دوّم نه او را دیدند و نه زندان را؛ و شب سیّوم او را در زندان دیدند. گفتند: «شب اوّل کجا بودی؟ و شب دوّم تو و زندان کجا بودیت؟». گفت: «شب اوّل من در حضرت بودم، از آن اینجا نبودم؛ و شب دوّم حضرت اینجا بود، از آن من و زندان هر دو غایب بودیم؛ و شب سیّوم باز فرستادند مرا برای حفظ شریعت. بیایید و کار خود کنید».

نقل است که در شبانروزی در زندان هزار رکعت نماز کردی. گفتند: «چو می‌گویی که: من حقّم، این نماز که را می‌کنی؟». گفت: «ما دانیم قدر ما!».

نقل است که در زندان سیصد کس بودند. چون شب درآمد، گفت: «ای زندانیان! شما را خلاص دهم». گفتند: «چرا خود را نمی‌دهی؟». گفت: «ما در بند خداوندیم و پاس سلامت می‌داریم. اگر خواهیم به یک اشارت همهٔ بندها بگشاییم». پس به انگشت اشارت کرد. همهٔ بندها از هم فروریخت. ایشان گفتند: «اکنون کجا رویم؟ که در زندان بسته است». اشارتی کرد، رخنه‌ها پدید آمد. گفت: «اکنون سر خود گیرید». گفتند: «تو نمی‌آیی؟». گفت: «ما را با او سرّی است که جز بر سر دار نمی‌توان گفت». دیگر روز گفتند: «زندانیان کجا رفتند؟». گفت: «آزاد کردم». گفتند: «تو چرا نرفتی؟». گفت: «حق را با ما عتابی است. نرفتم». این خبر به خلیفه رسید. گفت: «فتنه‌یی خواهد ساخت. او را بکشید یا چوب زنید تا از این سخن بازگردد». سیصد چوب بزدند. هر چند می‌زدند، آوازی فصیح می‌آمد که: «لا تَخَفْ یا بن منصور!». شیخ عبدالجلیل صفّار گوید که: «اعتقاد من در چوب‌زننده بیش از اعتقاد من در حق حسینِ [منصور] بود، از آن که تا آن مرد چه قوّت داشته است در شریعت؟ که چنان آواز صریح می‌شنید و دست او نمی‌لرزید و هم چنان می‌زد». پس دیگر بار [حسین را] ببردند تا بکشند. صد هزار آدمی گرد آمدند و او چشم گردِ همه برمی‌گردانید و می‌گفت: «حق، حق، حق، اَنَاالحقّ».

نقل است که درویشی در آن میان از او پرسید که: «عشق چیست؟».

گفت: «امروز بینی و فردا و پس فردا». آن روزش بکشتند و دیگر روز بسوختند و سیّوم روزش به باد بر دادند ــ یعنی عشق این است ــ خادم در آن حال از وی وصیّتی خواست. گفت: «نفس را به چیزی که کردنی بود مشغول دار و اگر نه او تو را به چیزی مشغول گرداند که ناکردنی بود». پسرش گفت: «مرا وصیّتی کن». گفت: «چون جهانیان در اعمال کوشند، تو در چیزی کوش که ذرّه‌یی از آن به از هزار اعمال اِنس و جنّ بود، و آن نیست الّا علم حقیقت».

پس در راه که می‌رفت، می‌خرامید، دست‌اندازان و عیّاروار می‌رفت با سیزده بند گران. گفتند: «این خرامیدن از چیست؟». گفت: «زیرا که به نَحْر گاه می‌روم» و نعره می‌زد و می‌گفت: شعر:

نَدیمی غَیْرُ منسوبٍ الی شیءٍ مِنَ الحَیْفِ
سَقانی مثلَ ما یَشْرَب کفعلِ الضَّیْفِ بِالضَّیفِ
فَلَمّا دارتِ‌الکأسُ، دَعا بالنَّطعِ والسَّیْفِ
کذا مَن یَشْرَب الرّاحَ مَعَ‌التِنّین بِالصَّیْفِ

گفت: حریف من منسوب نیست به چیزی از حیف. بداد مرا شرابی و بزرگ‌کرد مراچنان‌که‌مهمان‌مهمان‌را. پس‌چون دوری چند بگشت، شمشیر ونطع‌خواست. چنین‌باشدسزای‌کسی‌که با اژدها در تموز خمر کهن خورد.

چون به زیر طاقش بردند به باب‌الطّاق پای بر نردبان نهاد. گفتند: «حال چیست؟». گفت: «معراج مردان سر دار است». و مِیزری درمیان داشت و طیلسانی بر دوش. دست بر آورد و روی در قبله مناجات کرد و خواست آنچه خواست. پس بر سر دار شد. جماعت مریدان گفتند: «چه گویی در ما که مریدیم و آنها که منکران‌اند و تو را سنگ خواهند زد؟». گفت: «ایشان را دو ثواب است و شما را یکی. از آن‌که شما را به من حسن‌الظّنی بیش نیست و ایشان از قوّت توحید به صلابت شریعت می‌جنبند، و توحید در شرع اصل بود و حسن الظّن فرع».

نقل است که در جوانی به زنی نگرسته بود. خادم را گفت: «هر که چنان بر نگرد، چنین فرو نگرد».

پس شبلی در مقابلهٔ او بایستاد و آواز داد که: «اَوَلَمْ نَنْهَک عَنِ العالَمینَ؟». و گفت: «مَاالتصوّف یا حلّاج؟». گفت: «کمترین این است که می‌بینی». گفت: «بلندتر کدام است؟». گفت: «تو را بدآن راه نیست».

پس هر کسی سنگی می‌انداختند. شبلی موافقت را گلی انداخت. حسین بن منصور آهی کرد. گفتند: «از این همه سنگ چرا هیچ آه نکردی؟ از گلی آه کردن چه سرّ است؟». گفت: «از آن که آنها نمی‌دانند، معذورند. از او سختم می‌آید که می‌داند که: نمی‌باید انداخت». پس دستش جدا کردند، خنده‌یی بزد. گفتند: «خنده چیست؟». گفت: «دست از آدمی بسته جدا کردن آسان است. مرد آن است که دست صفات ــ که کلاه همّت از تارک عرش در می‌کشد ــ قطع کند». پس پایهایش ببریدند. تبسمی کرد و گفت: «بدین پای سفر خاک می‌کردم. قدمی دیگر دارم که هم اکنون سفر هر دو عالم کند؛ اگر توانید، آن قدم ببرید». پس دو دست بریدهٔ خون‌آلود بر روی در مالید و روی و ساعد را خون‌آلود کرد. گفتند: «چرا کردی؟». گفت: «خون بسیار از من رفت. دانم که رویم زرد شده باشد. شما پندارید که زردی روی من از ترس است. خون در روی مالیدم تا در چشم شما سرخ‌روی باشم که گلگونهٔ مردان خون ایشان است». گفتند: «اگر روی را به خون سرخ کردی، ساعد را باری چرا آلودی؟». گفت: «وضو می‌سازم». گفتند: «چه وضو؟». گفت: «رَکْعَتانِ فی العشقِ، لایَصحُّ وُضوءُ هما الّا بِالدَّمّ» ـ در عشق دو رکعت است که وضوء آن درست نیاید الّا به خون ــ پس چشمهاش برکندند. قیامتی از خلق برخاست و بعضی می‌گریستند و بعضی سنگ می‌انداختند. پس خواستند تا زبانش ببرند. گفت: «چندانی صبر کن که سخنی بگویم». روی سوی آسمان کرد و گفت: «الهی! بر این رنج که از بهر تو می‌دارند محرومشان مگردان، و از این دولتشان بی‌نصیب مکن. الحمدللّه که دست و پای من بریدند در راه تو، و اگر سر از تن باز کنند، در مشاهدهٔ جلال تو [بر سر دار می‌کنند]». پس گوش و بینی ببریدند و سنگ روانه کردند. عجوزه‌یی پاره‌یی رُگو در دست، می‌آمد. چون حسین را دید گفت: «محکم زنید این حلّاجک رعنا را. تا او را با سخن اسرار چه کار؟».

و آخرین سخن حسین این بود که: «حَسْبُ الواجِدِ اِفرادُ الواحِدِ لَهُ».

پس این آیت برخواند: «یَسْتَعجِلُ بِهاالّذینَ لا یُؤمنونَ بِها». و این آخرین کلام او بود. پس زبانش ببریدند و نماز شام بود که سرش ببریدند. در میان سر بریدن تبسّمی کرد و جان بداد. مردمان خروش کردند و حسین گوی قضا به پایان [میدان] رضا برد و از یک یک اندام [او] آواز می‌آمد که «اَنَاالحقُّ».

روز دیگر گفتند: «این فتنه بیش از آن خواهد بود که در حال حیات». پس او را بسوختند. از خاکستر او آواز «اَنَاالحق» می‌آمد و در وقت قتل هر خون که از وی بر زمین می‌آمد، نقشِ «اللّه» ظاهر می‌گشت.

حسین بن منصور با خادم گفته بود که: «چون خاکستر من در دجله اندازند، آب قوّت گیرد چنان که بغداد را بیم غرق باشد آن ساعت خرقهٔ من به لب دجله بر تا آب قرار گیرد». پس روز سیّوم خاکستر حسین را به آب دادند هم چنان آواز «اَنَاالحقّ» می‌آمد و آب قوت گرفت. خادم خرقهٔ شیخ به لب دجله برد. آب باز قرار خود شد و خاکستر خاموش گشت. پس آن خاکستر را جمع کردند و دفن کردند؛ و کس را از اهل طریقت این فتوح نبود که او را.

بزرگی گفت: «ای اهل معنی! بنگرید که با [حسین] منصور حلّاج چه کردند تا با مدّعیان چه خواهند کرد؟». عباسهٔ طوسی گفت که: «فردای قیامت در عرصات حسین منصور را به زنجیر محکم بسته بیارند. که اگر گشاده بیارند، جملهٔ قیامت را به هم برزنند». بزرگی گفت: «آن شب تا روز زیر آن دار نماز می‌کردم. چون روز شد، هاتفی آواز داد که: اَطْلَعْناهُ عَلی سِرِّ مِن اَسرارِنا، فَاَفْشَی سرَّنا، فَهَذا جزاءُ مَنْ یُفْشی سرَّ الملوک». او را اطلّاع دادیم بر سرّی از اسرار خود [و او فاش کرد]. پس جزاء کسی که سرّ ملوک فاش کند، این است.

نقل است که شبلی گفت: «آن شب به سر تربت او شدم و تا بامداد نماز کردم. سحرگاه مناجات کردم که: الهی! این بندهٔ تو بود، مؤمن و عارف و موحّد. این بلا با او چرا کردی؟. خواب بر من غلبه کرد. قیامت را به خواب دیدم و خطاب از حق شنیدم که: این از آن با وی کردم که سرّ ما با غیر ما در میان نهاد».

نقل است که شبلی گفت: «او را به خواب دیدم. گفتم: خدای ـ تعالی ـ با این قوم چه کرد؟ گفت: هر دو جمع را بیامرزید. آن که بر من شفقت کرد، مرا بدانست و از بهر حق شفقت کرد؛ و آن که عداوت کرد، مرا ندانست و از بهر حق عداوت کرد. بر هر دو قوم [رحمت کرد که] هر دو قوم معذور بودند».

بزرگی به خوابش دید ایستاده، جامی در دست و سر بر تن نه. [گفت: «این چیست؟»]. گفت: «او جام به دست سربریدگان می‌دهد».

نقل است که چون او را بر دار کردند، ابلیس آمد و او را گفت: «یکی اَنَا تو گفتی و یکی من. چون است که از آن تو رحمت بار آورد و از آن من لعنت؟». حسین گفت: «از آن که تو اَنَا به در خود بردی و من از خود دور کردم. مرا رحمت آمد و تو را لعنت. تا بدانی که منی کردن نیکو نیست و منی از خود دور کردن به غایت نیکوست».

تاثیر تذکرةالاولیاء

۱. وحدت کتاب: یاد پارسایان

خورخه لوییس بورخس، به سال ۱۹۸۲، مجموعه‌ای از مقاله‌های کوتاه را که سال‌ها پیش درباره‌ی دانته نوشته بود، منتشر کرد، و عنوان کتاب را **نُه رساله درباره‌ی دانته** گذاشت.[1] واپسین رساله‌ی کتاب بورخس عنوانی دارد که برای ما چندان بیگانه نمی‌نماید: «سیمرغ و عقاب». بورخس در این مقاله سیمرغ عطار را با عقابی که در سرودهای هجدهم و نوزدهم **بهشت** دانته از آن یاد شده، قیاس کرده است. عقابِ دانته که از گردهم‌آیی ارواح بهشتی شکل گرفته، چون به سخن می‌آید، می‌گوید «من»، ولی معنای باطنی کلامش «ما»ست. عقاب می‌گوید از آن رو که روزگاری دور در زمین نشانِ عدالت شناخته می‌شده، اکنون در بهشت چنین جلالی یافته است. او به گفته‌ی خود این را نیز می‌افزاید که دیگر در رویِ زمین جز یادی در حال فراموشی نیست، و هیچ انسانی یافت نمی‌شود که کارهای او را سرمشق خود قرار دهد.[2] به گمان بورخس میان این جانور که خود از جان‌های بسیار ساخته شده ــ و در واقع کلیتی است فراهم آمده از

---

1 Jorge Luis Borges, *Neuf essais sur Dante, tra. F. Rosset, Paris, 1987, pp. 111-119.*

2 Dante Alighieri, *La Divina Comedia,* a cura di Fredi Chiappelli Milano, 1979, p. 433.

ارواحی که هر یک کلیتی هستند ـ با سیمرغِ عطار نزدیکی بسیار یافتنی است. بورخس اشاره‌ی کوتاهی نیز به ساختارِ **منطق‌الطیر** عطار دارد، که از مجموع حکایت‌های فراوان، حکایتی کلی فراهم آورده است. آن همه قصه و گفته‌های پارسایان و پیران که در پی یکدیگر، در هفتاد و دو بابِ **تذکرةالاولیاء** آمده‌اند، سازنده‌ی کلیتی نمادین و مستقل نیستند، و از این نظر نمی‌توان شباهتی یافت میان سیمرغ، عقاب و کتابِ **منطق‌الطیر** از یک سو، و یادنامه‌ی صوفیان از سوی دیگر. با این همه، مجموعه‌ی حکایت‌های کوتاه و گفتارهای پیرانِ راه طریقت، به گونه‌ای دیگر، کلیتی تازه آفریده‌اند: کتابی یکه ساخته‌اند که به شکرانه‌ی زبانش توانسته خاطره‌ی زنان و مردانی را باقی نگه دارد که بیشترشان نمی‌خواستند یادی از این جهان با خود به دنیای دیگر ببرند، و برخی نمی‌خواستند که حتی یادی از خود در این دنیا باقی گذارند. کتاب، با روشی شایسته‌ی نامش، یادآور معنویتی گم شده است، و توانسته خاطره‌ای را به روزگارِ ما برساند، یعنی به ایامی که دیگر کمتر کسی را غم و پروای معنویت، عرفانِ نهان روش، و معناهای باطنی است.

۲. ارج عطار نزد مولانا

تا حدود یک‌صد سال پیش، **تذکرةالاولیاء** از دیدگاه سخن ادبی مورد توجه نویسندگان نبود. کتاب، بیشتر گنجینه‌ای از گفته‌ها و شرح رفتار پارسایان دانسته می‌شد، و همواره آن را کتاب اهل طریقت و ازرق‌پوشان معرفی می‌کردند، و راستی هم دامنه‌ی تاثیرش محدود به این زمینه بود. از زمانِ نگارش نخستین اسنادی که در آن‌ها به عطار پرداخته شد (به عنوان مثال **لباب‌الالباب** عوفی) تا یک‌صد سال پیش، پژوهش‌گران همگی بر ارزش شعر عطار تاکید می‌کردند، و **تذکرةالاولیاء** را در سایه‌ی آن مورد بررسی قرار می‌دادند. کمتر از یک سده است که توجه به این کتاب، به عنوان متنی ادبی و یگانه، آغاز شده است. استادان ادب فارسی نخست به نثر آن توجه کردند. محمد قزوینی، محمدتقی بهار، ذبیح‌الله صفا بدان از این

زاویه نگریستند. سپس محمدرضا شفیعی کدکنی از ضرورت طرح نگاهی‌نو بدان سخن گفت. نویسندگانی نوآور نیز به شیوه‌های روایت‌گری آن توجه کردند. به عنوان مثال ک. رضا و م. آزاد در یادداشت آغازینِ برگزیده‌ای از کتاب، با عنوان **گزیده‌ی صافی شده‌ی تذکرةالاولیاء** نوشتند: «**تذکرةالاولیاء** عطار را ـ به عنوان سرآغاز و مطلع بازنویسی‌ی متون داستانی ـ برگزیدیم که یکی از، دست‌کم، بیست‌کتاب‌نثر کهن فارسی‌ست که هر قصه‌نویس و قصه‌خوان جوان و پیری باید بخواند؛ همان‌طور که داستایفسکی و همینگوی می‌خواند».[۳] با توجه به شگردهای جدید بیان ادبی، حکم دو نویسنده ـ که می‌توان و باید کتاب عطار را از زاویه‌ی نوآوری‌هایش در روایت‌گری و قصه‌گویی نیز خواند، و از آن درس گرفت ـ هیچ گزاف نمی‌نماید. در این میان، نثر عطار نیز بر چند شاعر امروزی تاثیر گذاشت، و به ویژه در رعایت ایجاز بیان الگو شد.

در این جستار، بحث به برشمردنِ پاری شباهت‌ها، و نقل‌قول‌ها از آثار عطار در کارهای مولانا و حافظ، که شعرهایشان روشنی زبان ماست، خلاصه شده است. بحث دقیق‌تر نیازمند رساله‌ای مفصل است. در شرح احوال مولانا نوشته‌اند که در سال‌های نوجوانی همراه پدرش بهاء ولد، که از صوفیان نامدار زمان بود، سفری به نیشابور کرد و به دیدارِ عطار سالخورده نائل آمد: «این که در روایات گفته‌اند شیخ عطار نسخه‌ای از **اسرارنامه‌ی** خویش را به وی هدیه کرده بود، البته غرابتی ندارد».[۴] چنین نقل شده که ذوق و حال جلال‌الدین نوجوان، بر عطار اثر بسیار گذاشته بود. در **تذکره‌ی دولتشاه** آمده که شیخ عطار به بهاء ولد گفت: «زود باشد که این پسر تو آتش در همه سوختگان عالم زند».[۵] شاید این همه حکایت‌هایی بیش نباشند که بعدها شاگردانِ مولانا ـ با مشاهده‌ی

---

۳ فریدالدین عطار نیشابوری، **گزیده‌ی صافی شده‌ی تذکرةالاولیاء**، تدوین ک. رضا و م. آزاد، ضمیمه‌ی دوم «لوح»، بی‌جا، بی‌تا، [۱۳۵۰]، ص ۱.

۴ عبدالحسین زرین‌کوب، **سرّ نی**، تهران، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۱.

۵ **پیشین**، ص ۸۲.

شیفتگی او نسبت به آثار عطار ـ ساخته و پرداخته‌اند. راستی که مولانا همواره دلداده و واله‌ی نوشته‌ها و شعرهای عطار بود. نفوذ عطار بر مثنوی تنها یک همانند دارد، و آن آثار سنایی، و به ویژه **حدیقه‌الحقیقه** است. حکایت‌هایی در **مثنوی** مولانا آمده‌اند، که به احتمال قوی، بی‌میانجی از آثار عطار و **تذکرةالاولیاء** اقتباس شده‌اند.[6] مولانا بارها در اثبات گفته‌ی خود از عطار کلامی می‌آورد و آن را حجت می‌داند:

آنچه گفتم از غلطهات ای عزیز   هم بدین بشنو دم عطار نیز،

و نیز برخی از گفته‌های خود را چیزی بیش از تفسیر کلام عطار نمی‌داند. در **مناقب‌العارفین** که مهمترین زندگی‌نامه‌ی مولاناست، و نوشته‌ی شمس‌الدین محمد افلاکی، از قول مولانا می‌خوانیم: «و همچنان فرمود که: هر که سخنان عطار را به جدّ خواند، اسرار سنایی را فهم کند، و هر که سخنان سنایی را به اعتقاد مطالعه نماید، کلام ما را ادراک کند، و از آن برخوردار شود، و بر خورد».[7] افلاکی جای دیگری از مولانا نقل می‌کند که عطار و سنایی بزرگ بودند، «اما سخن از افتراق گفتند، ما همه سخن از وصال گفتیم».[8] چگونه شاعری که کتابش با «نی‌نامه» و شرح جدایی‌ها آغاز شده است، می‌تواند ادعا کند که کلامش «همه سخن از وصال» بوده؟ و اگر بگوییم که این شرح دوری در نهایت جایی به شرح وصال تبدیل می‌شود، نکته با همین قدرت در مورد گفته‌های سنایی و عطار نیز درست خواهد بود. افلاکی در بیان گفته‌های مولانا پیش از مرگ می‌نویسد: «مقربان اصحاب و مجربان احباب را جمع کرده، فرمود که از رفتن من هیچ مترسید و غمناک مشوید که نور منصور رضی‌الله عنه بعد از صد و پنجاه سال بر روح فریدالدین

---

۶ **پیشین**، ص ۲۹۹.

۷ شمس الدین احمد افلاکی، **مناقب العارفین**، تصحیح تحسین یازیجی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲، ص ۴۵۸.

۸ **پیشین**، ص ۲۲۲.

عطار رحمه‌الله علیه تجلی کرد و مرشد او شد. در هر حالتی که باشید با من باشید و مرا یاد کنید تا من خود را به شما بنمایانم، در هر لباسی که باشم پیوسته شما را باشم، و نثار معانی در ضمایر شما باشم...».[۹] به گمانم این بالاترین ستایشی است که در تمام تاریخ ادب ما نثار عطار شده است.

حکایتی در **مناقبِ‌العارفین** آمده که به احتمال زیاد قصه‌ای بیش نیست، اما عزت و احترام عطار را نزد مولانا و حلقه‌ی یارانش نشان می‌دهد. بنا به این حکایت حسام‌الدین چلپی از مولانا درخواست کرد تا «به طرز **الاهی‌نامه‌ی** حکیم، اما به وزن **منطق‌الطیر**» کتابی بسراید «تا در میان عالمیان یادگاری بماند، و مونسِ جان عاشقان و دردمندان گردد». مولانا «فی‌الحال از سر دستار مبارک خود جزوی که شارح اسرار کلیات و جزویات بود به دست چلپی حسام‌الدین داد، و در آنجا هژده بیت از اول **مثنوی**... نوشته بود».[۱۰] یکی از منابعِ **مثنوی** مولانا آثار عطار است.[۱۱] هرچند با دقت نمی‌توان گفت که مولانا حکایت‌های همانند را از **تذکرةالاولیاء** نقل کرده یا از منابع اصلی کتاب عطار، اما، شباهت‌ها چشم گیرند. یاد توبه‌ی فضیل بن عیاض که در **مثنوی** آمده همانند داستان عطار است، اشاره به امارت ابراهیم ادهم به احتمال زیاد ازکتاب عطار آمده،[۱۲] داستانی هم که ابراهیم سوزن به دجله می‌اندازد، و هزاران ماهی سوزن‌های زرین بر دهان گرفته برای او می‌آورند، و او می‌گوید که همان سوزن خود را می‌خواهد، و «ماهیکی ضعیف سوزن او به دهان گرفته برآورد» (۱۲۶) در **مثنوی** نیز نقل شده، با این تفاوت که اینجا به جای دجله از دریا یاد شده:

---

۹ **پیشین**، ص ۵۸۲.

۱۰ **پیشین**، صص ۷۴۱-۷۴۰.

۱۱ بدیع الزمان فروزانفر، **ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۲.

۱۲ عبدالحسین زرین کوب، **بحر در کوزه**، نقد و تفسیر قصه ها و تمثیلات مثنوی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۳۸.

هم ز ابراهیم ادهم آمده ست کو ز راهی بر لب دریا نشست...

مثال دیگر قصه‌ی حلوا خریدن شیخ احمد خضرویه است که از **تذکرةالاولیاء** در **مثنوی** آمده، و باز، داستان بوی خوشی است که در خارقان به مشام بایزید رسید، و به او مژده داد که ابوالحسن «بعدِ چندین سال» ظهور خواهد کرد. این قصه در پیوستِ **تذکرةالاولیاء** آمده، و در **مثنوی** نیز نقل شده است.[۱۳] در دفترِ اول **مثنوی** قولی از عطار تفسیر شده، که چنین است[۱۴]:

تو صاحب نفسی ای غافل میان خاک خون می‌خور
که صاحب‌دل اگر زهری خورد آن انگبین باشد.

و باز در دفترِ ششم **مثنوی** نیز بیتی دیگر از عطار تفسیر شده است. در **مکاتباتِ** مولانا نیز عطار حضور دارد. کمتر در نثر و شیوه‌ی بیان، و بیشتر در بنیان اندیشه. نامه‌ی سی و هفتم با شعری از عطار بسته می‌شود که معنایی ژرف و بسیار امروزی دارد:

عطار بگفت آنچه دانست باقی همه بر شنود دارد.[۱۵]

۳. ارج عطار نزد حافظ

نکته‌ای که از **مناقب‌العارفین** در مورد باورِ مولانا به ظهورِ نورِ حلاج بر عطار آوردم، در شماری از منابعِ دیگر نیز آمده است. به عنوانِ مثال، لویی ماسینیون از قولِ مولانا نوشته است که روحِ حلاج بر عطار ظهور کرده، و روحِ من نیز بر شما ــ ای شاگردان و پیروانِ صدیقم ــ ظهور

---

۱۳ **پیشین**، ص ۱۴۳.

۱۴ مولانا جلال‌الدین محمد، **مثنوی معنوی**، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۳، ج اول، ص ۹۹.

۱۵ مولانا جلال‌الدین محمد، **مکتوبات**، تصحیح توفیق هـ. سبحانی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۰۶. در مقدمه‌ی ترکی گولپینارلی که برگردان آن در **مکتوبات** آمده، نکته‌های مهمی در نسبت اندیشه‌ی عطار و مولانا یافتنی است.

خواهد کرد.[۱۶] می‌توان گفت که حلاج همواره در اندیشه‌ی عطار ــ و اندیشیدن به عطار ــ حاضر است. پس شگفت‌آور نیست که به یاری او به طرح و درکِ نسبتِ معنوی اندیشه‌ی عطار و حافظ برسیم. حافظ از حلاج چنین یاد کرده است:

گفت: آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد،

و این اشاره‌ای است به پاسخ خداوند به شبلی، که در **تذکرةالاولیاء** آمده است: «این از آن با وی کردم که سرّ ما با غیر ما در میان نهاد» (۵۹۴). و خود حلاج، در این معنا، چنین گفته بود: «ما را با او سرّی است که جز بر سر دار نمی‌توان گفت» (۵۹۰). شماری از اشاراتِ کلیدیِ شعرِ حافظ نیز ریشه در شعرها و شطح‌های حلاج دارد. آیا آن کشتیِ شکسته‌ای که بازماندگانش امید رسیدنِ باد شرطه دارند تا دیدار آشنا را باز بینند، همان سفینه‌ی شکسته‌ی حلاج نیست، که یارانش را از آن خبر می‌داد؟ گمان ندارم که پس از عطار، هیچ اندیشگر یا شاعری فارسی زبان توانسته باشد تا رها از حکایت غم‌انگیزی که او از کشته شدن حلاج نقل کرد، به این مصیبت بیاندیشد.[۱۷] عطار بود که مرگِ پاکِ حلاج را در حافظه‌ی تاریخی ما نشاند: تو در نماز عشق چه خواندی / که سالهاست / بالای دار رفتی و این شحنه‌های پیر / از مرده‌ات هنوز پرهیز می‌کنند؟». این شعری است از م. سرشک که **در کوچه‌باغ‌های نیشابور** خوانده است.

دلبستگیِ حافظ به دنیایِ عطار به روشن‌ترین شکل دانستنی است. او حتی تا حد تکرار شماری از عبارت‌های شاعرانه‌ی عطار پیش می‌رود. یافتن نمونه‌هایی از این تاثیرپذیری دشوار نیست:

---

16 Louis Massignon, *La Passion de Hallaj,* Paris, 1975, vol 2, p. 380.

۱۷ ماسینیون شرحی مفصل، اما نادقیق از موارد اشاره‌ی عطار به حلاج آورده است: *ibid*, pp. 380-406. او حتی **حلاج‌نامه** را اثری از عطار فرض کرده است. البته این خطایی است که در آغاز این سده بسیاری از نویسندگانی که درباره‌ی عطار می‌نوشتند، مرتکب می‌شدند. در عوض، شرح ماسینیون از باب **تذکرةالاولیاء** درباره‌ی حلاج دقیق است.

به هواداری گل ذره‌صفت در رقص آی
کم ز ذره نه‌ای، او هم ز هوا می‌آید. (عطار)
به هواداری او ذره‌صفت رقص‌کنان
تا لب چشمه‌ی خورشید درخشان بروم (حافظ)
مدتی رازی که پنهان داشتم
در همه عالم سمر شد، چون کنم؟ (عطار)
ترسم که اشک در غم ما پرده‌در شود
وین راز سر به مهر به عالم سمر شود. (حافظ)
قدم در نه، اگر مردی در این کار
حجاب تو تویی، از پیش بردار (عطار)
میان عاشق و معشوق، هیچ حائل نیست
تو خود حجاب خودی، حافظ از میان برخیز (حافظ)

عطار تاثیر دیگری نیز بر حافظ داشت. چنین می‌نماید که **منطق‌الطیر** یکی از کتاب‌های محبوب حافظ بود، زیرا در غزل‌ها اشاره به این منظومه، بسیار است:

من به سرمنزل عنقا نه به خود بردم راه   قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم،

و اگر احتمال می‌دهید که حافظ به بنیانِ «داستان مرغان» یا «مقامات طیور» که بسیاری از ادیبان ایرانیِ پیش از او بارها به شکل‌های گوناگون آن را سروده بودند، نظر داشت، و چه بسا منبعِ او کتاب عطار نبود، توجه‌تان را به یکی از داستان‌های **منطق‌الطیر** جلب می‌کنم که چندان در غزل‌ها به تکرار از آن یاد شده که از میزان شک شما خواهد کاست. آن داستان، حکایتِ زیبایِ شیخ صنعان است:

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن
شیخ صنعان خرقه رهن خانه‌ی خمار داشت

و اشاره‌ها به ترک دین، خرقه سوختن، بدنامی شیخ، و عشق سودا زده‌اش به دختر ترسا بارها در غزل‌ها آمده، تا نشان ارادت حافظ به شیخ ما باشد.

حکایت‌هایی از **تذکرةالاولیاء** در آثار دیگر شاعران بزرگ پارسی‌گو نیز نقل شده است. شرح آن همه نیازمند رساله‌ای مستقل است. نمونه‌هایی از کارهای سعدی می‌آورم. حکایتِ عبرت‌آموز بایزید بسطامی و جوان مستی که یک شب در راه بربط بر سر او بشکست، و شیخ سحرگاه برای او وجهی فرستاد که با آن بربطی نو بخرد (۱۷۱)، در **بوستان** آمده است:

یکی بربطی در بغل داشت مست به شب در سر پارسایی شکست

البته نمی‌توان به دقت معلوم کرد که منبع شعر سعدی کتاب عطار بوده، یا ماخذی دیگر، زیرا این قصه‌ی بایزید در کتاب‌های دیگر نیز آمده است. گاه وجود تفاوت‌هایی در حکایت‌ها چنین تردیدی را تقویت می‌کند. حکایتی که در **تذکرةالاولیاء** به نام شیخ ابن خفیف آمده، که مسافری بیمار به او می‌رسد، و شیخ او را تیمار می‌دارد، و مرد بیمار با او می‌گوید: «کجایی، که لعنت بر تو باد»، و شیخ وانمود می‌کند که کلام بیمار را «رحمت بر تو باد» شنیده (۵۷۷)، در **بوستان** به نام معروف کرخی آمده است.[۱۸]

۴. تاثیر بر یادنامه‌نویسان

تذکرةالاولیاء تاثیری قاطع بر نگارش تذکره‌ها به زبان فارسی داشت. پس از عطار کمتر تذکره‌نویسی پیدا شد که بتواند از الگوی کار او بگریزد. یکی از مشهورترین این نویسندگان نورالدین عبدالرحمن جامی در **نفحات‌الانس** خویش نام عطار را در ردیف پیران و پارسایان آورد.[۱۹] بررسی باب مربوط به عطار یعنی باب پانصد و هفتاد و سوم این کتاب

---

۱۸ مصلح‌الدین سعدی، **بوستان**، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۸، صص ۱۲۶-۱۲۴.

۱۹ نورالدین عبدالرحمان جامی، **نفحات‌الانس**، تصحیح محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰، صص ۵۹۸-۵۹۶.

جذاب است، چرا که اینجا نویسنده‌ی بزرگ یادنامه‌ی پارسایان خود به صف ایشان درآمده است. جامی نخست به نقل از مقدمه‌ی **تذکرةالاولیاء** چنین نتیجه گرفته که عطار مرید شیخ مجدالدین بغدادی بوده است، ولی این گفته چندان درست به نظر نمی‌آید، و استناد به مقدمه‌ی عطار نیز که در آن فقط از ملاقاتی با شیخ مجدالدین یاد، و قولی از او نقل شده، برای اثبات درستی چنین حکمی بسنده نیست، خاصه که در هیچ اثر دیگر عطار اشاره‌ای به این نکته‌ی مهم یافت نمی‌شود.[۲۰] در ادامه‌ی کلام، جامی حکایتی درباره‌ی علت کشش عطار به سوی عرفان آورده که گویا با اندکی اختلاف در کلام از کتاب **جواهرالاسرار** شیخ آذری نقل شده است.[21] بنیان روایی قصه‌ی جامی همان حکایت‌های **تذکرةالاولیاء** است که در گزارش سوم خود از آن بحث کرده و «روایت دو» نامش داده‌ایم. حکایت با همان عبارت آشنای «گویند سبب توبه‌ی وی آن بود که...» شروع می‌شود، و در پی چنین می‌آید: عطار روزی در دکان عطاری خود مشغول کار و معامله بود که درویشی آمد و چند بار چیزی خواست و عطار به او توجه نکرد. درویش گفت: ای خواجه! تو چگونه خواهی مُرد؟ عطار پاسخ داد: تو نیز خواهی مُرد. درویش پرسید: تو همچون من می‌توانی مرد؟ «عطار گفت: بلی. درویش کاسه‌ای چوبین داشت، زیر سر نهاد و گفت: اللّه، و جان بداد. عطار را حال متغیّر شد، و دکان بر هم زد، و به این طریق درآمد». حکایت‌هایی همانند این قصه درباره‌ی دیگر مشایخ نیز آمده است، اما نمی‌دانم که درباره‌ی عطار پیش از **جواهرالاسرار** جایی نقل شده یا نه. می‌بینیم که حکایت، شرح مکاشفه‌ای است براساس راهنمایی کسی دیگر، و بر بنیان کاری شَگرف و نامتعارف. نکته‌ای جذاب است که این بار قصه در مورد نویسنده‌ای نقل می‌شود که او خود استاد این گونه حکایت‌ها بود.

---

۲۰ نگاه کنید به تعلیقات مصحح **نفحات‌الانس**: **پیشین**، ص ۹۱۷.

۲۱ این نکته را نیز از تعلیقات مصحح **نفحات‌الانس** (ص ۹۱۸) آورده‌ام، من کتاب **جواهرالاسرار** آذری را ندیده‌ام.

جامی، پیش از روایتِ قصه‌ی بالا، به اشاره‌ای و بدون یادآوری منبع نوشته است: «در سخنان مولانا جلال‌الدین رومی قدس سره مذکور است که نور منصور بعد از صد و پنجاه سال بر روح فریدالدین عطار تجلی کرد و مربی او شد».[22] جای دیگری در این باب، جامی به مساله‌ی رابطه‌ی مولانا و عطار بازمی‌گردد، و درباره‌ی ملاقات آنان در نیشابور، چنین می‌نویسد که عطار **اسرارنامه‌ی** خود را به مولانا هدیه داده بود، و: «وی دائماً آن را با خود می‌داشته، و در بیان حقایق و معارف اقتداء به وی دارد. چنان که می‌گوید:

گـــرد عـــطار گشت مـــولانا   شربت از دست شمس بودش نوش،

و در موضعی دیگر گفته:

عطار روح بود و سنایی دو چشم او   مـا از پی سـنایی و عـطار آمـدیم،

و آن قدر اسرار توحید و حقایق و مواجید که در مثنویات و غزلیات وی اندراج یافته، در سخنان هیچ یک از این طایفه یافت نمی‌شود».[23] گویا منبع دو بیت نقل شده نیز **جواهرالاسرار** آذری باشد، به هررو در آثار خود مولانا آن‌ها را نمی‌یابیم، هر چند او همانند این معنا را به زبانی دیگر گفته است. گولپینارلی نوشته که بیت: «عطار روح بود و...» سروده‌ی سلطان ولد پسر مولاناست، و از دیوان او نقل می‌کند:

عطار روح بود و سنایی دو چشم دل   ما قبله‌ی سنایی و عطار آمـدیم.[24]

جامی، به دنبال، نقل‌هایی از عطار یا به قول خودش «من انفاسه الشریفه» می‌آورد. از قصیده‌ی «ای روی درکشیده و به بازار آمده» یاد می‌کند، و می‌نویسد: «بعضی از اهالی آن را شرح نیکو نوشته‌اند»، و این

---

۲۲ **پیشین**، ص ۵۹۷.

۲۳ **پیشین**، ص ۵۹۷.

۲۴ نقل از مقدمه‌ی گولپینارلی در **مکتوبات**، ص ۲۲.

بعضی از اهالی، یکی از مریدان جامی، مولانا حافظ علی جامی است که گویا در **مجالس‌النفایس** تفسیر به نام او آمده است. برخی حدس زده‌اند که این بعضی خود جامی باشد، زیرا او خود در ادامه‌ی بحث تفسیری از این قصیده آورده است. تفسیر او تفاوتی با تفسیر مولانا حافظ علی جامی ندارد، که در دیوان عطار به تصحیح سعید نفیسی یافتنی است.[۲۵] از طرف دیگر، چرا جامی باید پنهان می‌کرد که این شرح کار خود اوست، و آن را به «بعضی از اهالی»، یعنی یکی از مریدان خود نسبت می‌داد؟ در پایان بحث از عطار، جامی می‌نویسد: «و حضرت شیخ در تاریخ سنه‌ی سبع و عشرین و ستمائه بر دست کفار شهادت یافته، و سن مبارک وی در آن وقت ـ می‌گویند که ـ صد و چهارده سال بوده، و قبر وی در نشابور است، رحمه‌اللّه تعالی»،[۲۶] و این نکته‌ها نیز از **جواهرالاسرار** شیخ آذری نقل شده‌اند.[۲۷]

۵. تاثیر بر شعر امروز

نثر عطار در **تذکرةالاولیاء** بارها بیش از شعرش بر شکل‌گیری شعر فارسی امروز اثر گذاشته است. نمونه‌ای از این تاثیرگذاری را می‌توان در شعرهای احمد شاملو یافت. مثال شاملو بسیار مهم است، زیرا او به معنایی که رولان بارت می‌گفت یک Logothète یا «زبان‌آفرین» است. شاملو تاثیری تعیین‌کننده بر سخن شاعرانه‌ی امروز ما گذاشته، و در این مورد فقط می‌توان نیما یوشیج را با او مقایسه کرد. کمتر شاعر فارسی‌زبانی پس از شاملو توانسته از کمند شگردها و ابداع‌های شاعرانه‌ی او بگریزد، و البته اینجا تکامل واقعی و سازنده‌ی شعر مورد نظر است، و نه نظم‌پردازی‌هایی که به شیوه‌ی شعر کهن ارائه می‌شوند، و

---

۲۵ فریدالدین عطار نیشابوری، **دیوان**، تصحیح سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۹.

۲۶ عبدالرحمان جامی، **نفحات‌الانس**، ص ۵۹۸.

۲۷ **پیشین**، ص ۹۱۸.

در قیاس با شعر نو نقشی در تکامل سخن شاعرانه‌ی ما ندارند. زبان شعری شاملو به یک معنای خاص «باستان‌گرا» (Archaique) است. آشکارا او توجه زیادی به زبانِ ادبی سده‌های پنجم تا هفتم داشته، و در دوره‌های بیش و کم متفاوت کار خود از سخن‌های گوناگون شعری، و نیز از شیوه‌های متمایز نویسندگی آن دوران سود جسته است. امروز، این جنبه از کار شاملو مورد توجه است، و برخی از نویسندگان کوشیده‌اند تا دریابند که «قدمت زبان شاملو» به کدام نشانه‌ها و مختصات زبان کهن فارسی بازمی‌گردد.[۲۸] اینجا، می‌کوشم تا مثال‌هایی را بیاورم که یا در **تذکرةالاولیاء** به کار آمده‌اند، و یا در متونی هم‌روزگار با آن، و از نظر موضوع نزدیک بدان، یافتنی هستند. شاملو واژگان ازیادرفته‌ای را در شعرهایش می‌آورد و حتی پرهیزی از به کار بردن واژگان عربی نیز ندارد. مثال‌هایی از این واژگان کهن پارسی و عربی که در شعر شاملو آمده: الاک (= الّا که)، قرابه، عزیمت، معجزت، دریده (= بی‌حیا)، هشیواران، نگونسار، پیشباز، قوس، غریو، بی‌زنهار، صعب. شاملو ترکیب‌ها، فعل‌ها، قیدها، و حتی قاعده‌های صرفی، نحوی، دستوری کهن را به کار می‌گیرد یا مواردی همانند با آن‌ها می‌سازد. برخی از واژگان و فعل‌های از یاد رفته که شاملو آورده در **تذکرةالاولیاء** و متون عرفانی هم‌روزگارش، و نیز در متونی قدیم‌تر به کار رفته‌اند. از این قبیل است ترکیب‌های واژگانی کهن چون امان‌فرسای، دستخوش، خونچکان؛ فعل‌های فراموش شده چون انجامیدن، درتازیدن، به قرار بازآمدن؛ فعل‌های پیشوندی چون درنوردیدن، فروبستن؛ فعل‌های مرکب چون پای افشردن، پاسفت کردن، خروش کردن، جان سپاردن؛ عبارت‌های فعلی چون بردار کردن، نماز بردن، در وجود آمدن، به رقص آوردن. شاملو بارها «ی» شرط را در جمله‌های شرطی می‌آورد، و به عنوان مثال می‌گوید: «شب پر از فانوس خورشید آمدی»؛ «ب» در آغاز فعل می‌آورد: «تردیدی بر جای بنمانده است»؛ گاه یکی را به جای یک به کار می‌برد: «آیا نه / یکی نه / بسنده

---

۲۸ تقی پور نامداریان، **سفر در مه**، تهران، ۱۳۷۴، صص ۲۸۲-۲۷۹، ۳۱۳-۲۹۱.

بود...»؛ از «با» و «به» به جای هم سود می‌جوید: «و چشمانت با من گفتند / که فردا روز دیگری‌ست...»؛ از حرف اضافه‌ی «به... اندر» سود می‌جوید: «به کف اندر نبود»؛ بارها از «را» در معناهای «به سبب» و «برای» استفاده می‌کند، از «آنک»، «اینک» و «وینک» سود می‌جوید، قیود با ادات شک را به کار می‌برد و می‌گوید: گفتی، پنداشتی، پنداری و...، سرانجام قید یا ادات تشبیه ازیاد رفته‌ای مثل «چونان» را باز زنده می‌کند.

زنگِ زبان کهن در شعر شاملو ویژگی برجسته‌ی آن است. وقتی می‌گوید: «شب بر سر دست آمده است»، «نه این برف را دیگر / سر بازایستادن نیست»، «چنین که دست تطاول به خود گشاده منم»، یا «هوای سخن گفتن به سر نداشتند»، خواننده‌ی آشنا به زبانِ **تذکرةالاولیاء** آسان متوجه همانندی‌ها می‌شود. گاه فضای عارفانه‌ی کتاب عطار در شعری از شاملو به شکرانه‌ی این همانندی‌های زبانی و سبکی بازآفریده می‌شود. به عنوان مثال در واپسین شعر مجموعه‌ی **ابراهیم در آتش**، «میلاد آن که عاشقانه بر خاک مُرد»، که به یاد احمد زیبرم (چریکی که در درگیری کشته شد) سروده شده، به این رویداد با زبانی عارفانه و بیانی کهن اشاره شده است:

«... که عاشق
اعتراف را چنان به فریاد آمد
که وجودش همه بانگی شد.
نگاه کن
چه فروتنانه بر درگاه نجابت
به خاک می‌شکند
رخساره‌یی که توفانش
مسخ
نیارست کرد
چه فروتنانه بر آستانه‌ی تو به خاک می‌افتد

آن که در کمرگاه دریا
دست
حلقه توانست کرد».[۲۹]

گاه زبان چنان زنگِ کلام عطار را دارد که یافتن همانندها از **تذکرةالاولیاء** بسیار آسان می‌نماید:

«آه، از که سخن می‌گویم؟
ما بی‌چرا زندگانیم
آنان به چرا مرگ خود آگاهانند».[۳۰]

در **تذکرةالاولیاء** می‌خوانیم: «ای رابعه، این درجه به چه یافتی؟ گفت: بدان که همه یافت‌ها گم کردم در وی. حسن گفت: او را چون دانی؟ گفت: چون تو دانی، ما بی‌چون دانیم» (۷۹). مثالی دیگر از شعر «درآمیختن»، نشان می‌دهد که نزدیکی زبان گونه‌ای همانندی در نگاه شاعرانه را موجب می‌شود:

«برهنه
بگو برهنه به خاکم کنند
سراپا برهنه
بدانگونه که عشق را نماز می‌بریم، ـ
که بی‌شائبه‌ی حجابی
با خاک
عاشقانه
درآمیختن می‌خواهم».[۳۱]

این آرزوی برهنه در خاک خفتن، شاید ریشه‌ای هم در شعر لورکا، شاعر

---

۲۹ احمد شاملو، **ابراهیم در آتش**، تهران، ۱۳۵۲، صص ۵۵-۵۳.
۳۰ احمد شاملو، **دشنه در دیس**، تهران، ۱۳۵۶، ص ۵۰.
۳۱ **ابراهیم در آتش**، ص ۴۷.

محبوب شاملو، داشته باشد، ولی بیشتر به کتاب عطار نزدیک است: «گفت چون بمیرم، پیراهن من به صدقه ده، که می‌خواهم که از دنیا برهنه بیرون روم، چنان که از مادر برهنه آمدم» (۳۲۸).

شاید این نزدیکی در نگاه، ناخواسته باشد. چنین می‌نماید که شاملو همواره تلاش داشت تا آگاهانه فاصله‌اش را با بینش عرفانی بیشتر کند. گاه شعرش پاسخی است به دشمنی صوفیان با این جهان:

«تو کجایی؟
در گستره‌ی ناپاک این جهان
تو کجایی؟
ـ من در پاک‌ترین مقام جهان ایستاده‌ام:
بر سبزه‌شور این رود بزرگ که می‌سراید
برای تو»[۳۲]

گاه آنچه می‌گوید، در خود رویارویی با منطقِ این سخن است:

«که گفته است
من آخرین بازمانده‌ی فرزانگان زمینم؟ ـ
من آن غول زیبایم که در استوای زمین ایستاده است
غریق زلالی همه آب‌های جهان
و چشم‌انداز شیطنتش
خاستگاه ستاره‌یی‌ست».[۳۳]

این سرخوشی دیونیزوسی شاعر را هیچ نزدیکی با دنیای اندوهگینِ خودآزاری‌های عارف نیست. با این همه، وقتی که به زمینِ غربت می‌رود، هجرانی‌هایش را می‌سراید، به زندگی گذشته‌ی خود می‌نگرد، و می‌پرسد: «چه هنگام می‌زیسته‌ام؟ کدام مجموعه‌ی پیوسته‌ی روزها و شبان را من؟...»، وقتی آرزو می‌کند: «بگذار، بر زمین خود بایستم بر

---

۳۲ احمد شاملو، **ترانه‌های کوچک غربت**، تهران، ۱۳۵۷، ص ۲۰.

۳۳ احمد شاملو، **شکفتن در مه**، تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۷.

خاکی از براده‌ی الماس و رعشه‌ی درد»، وقتی یادهای فردی‌اش خاطره‌ی معنوی ما می‌شود، وقتی تکثیر چیزی از یادمان ازلی سرزمینش را می‌خواهد، زبانش باری دیگر، و زیباتر از همیشه، آهنگِ کلام پارسایان را می‌گیرد، و وطن دانسته یا نادانسته، با شهر عطار یکی می‌شود:

«چه هنگام می‌زیسته‌ام؟
کدام بالیدن و کاستن را
من
که آسمانِ خودم
چتر سرم نیست؟ ـ
آسمانی از فیروزه‌ی نیشابور
با رگه‌های سبز شاخساران،
همچون فریاد واژگون جنگلی
در دریاچه‌ای
آزاد و رها
همچون آینه‌ای
که تکثیرت می‌کند.»[۳۴]

---

۳۴ **ترانه‌های کوچک غربت**، ص ۱۲.

سال‌شمار*

سال (تقریبی)	رویدادهای مربوط به زندگی و آثار عطار	رویدادهای تاریخی، اجتماعی و فرهنگی
۵۰۵		درگذشت امام ابوحامد غزالی
۵۴۰-۵۱۲	سال‌هایی که تولد عطار را در آن‌ها دانسته‌اند	
۵۲۲		تولد شیخ روزبهان بقلی شیرازی
۵۳۵		کشته شدن عین‌القضات
۵۴۰	به‌احتمال قوی: تولد محمد فریدالدین عطار در کدکن، نیشابور	ترجمه‌ی **کلیله و دمنه**: ابوالمعالی منشی، درگذشت شیخ جام.
۵۴۳		تولد فخر رازی.
۵۴۵		درگذشت سنایی.
۵۴۸		حمله‌ی ترکمانان غز به نیشابور، ویرانی چند محله‌ی قدیمی شهر.
۵۵۱		**چهار مقاله**: نظامی عروضی.
۵۵۲		مرگ سلطان سنجر، پایان حکومت سلجوقی در خراسان، **تفسیر قرآن**: ابوالفتوح رازی.
۵۵۳		آتش‌سوزی بازار نیشابور.
۵۵۵		زلزله‌ی نیشابور.
۵۶۰		تولد ابن عربی.

* تاریخ‌های این سال‌شمار بیشتر تقریبی هستند، آنچه به زندگی و آثار عطار مربوط می‌شود، با توجه به نوشته‌ها و پژوهش‌های فروزانفر و قزوینی تهیه شده‌اند.

۵۶۰-۵۸۰	سفرهای عطار به مکه و ماوراءالنهر...	**مقامات حمیدی**: قاضی حمیدالدین بلخی.
۵۶۸		پیروزی خوارزمشاهیان در خراسان.
۵۷۳		تولد نجم‌الدین رازی.
۵۸۳		درگذشت انوری.
۵۸۷		کشته شدن شیخ اشراق سهروردی.
۵۹۵-۵۹۷	سرودن **الاهی‌نامه**.	درگذشت خاقانی.
۶۰۰	سرودن **منطق‌الطیر**.	
۶۰۰-۶۰۵	سرودن **اسرارنامه**.	تولد مولانا جلال‌الدین محمد بلخی.
۶۰۶		درگذشت فخر رازی، درگذشت شیخ روزبهان بقلی.
۶۰۵-۶۰۸		تولد سعدی. **مرزبان‌نامه**: سعدالدین وراوینی.
۶۱۰	سرودن **مصیبت‌نامه**.	
۶۱۰-۶۱۷	تدوین دیوان غزل‌ها و رباعی‌ها.	ملاقات عطار با بهاء ولد و مولانا در نیشابور. **معارف**: بهاء ولد.
۶۱۷	نگارش **تذکرة‌الاولیاء**.	
۶۱۸	احتمال کشته شدن عطار در حمله‌ی مغول.	هجوم مغول به نیشابور، ویرانی کامل شهر.
۶۲۲		**فتوحات مکیه**: ابن عربی.
۶۲۳		**فصوص‌الحکم**: ابن عربی.
۶۵۸-۶۷۲		**مثنوی معنوی**: مولانا.

کتاب‌شناسی

۱. نسخه‌های چاپی تذکرةالاولیاء

دو نسخه‌ی متفاوت، از **تذکرةالاولیاء** براساس کار دو مصحح وجود دارد. نخستین کار رینولد نیکلسون است که تصحیح **مثنوی** مولانا کار او بود. تصحیح **تذکرةالاولیاء** به سال ۱۹۰۷ در لیدن منتشر شد، و دربردارنده‌ی متن کامل کتاب همراه با بیست و پنج باب پیوست است. نیکلسون مقدمه‌ای کوتاه به انگلیسی نوشت، و واژه‌شناسی انگلیسی و ذکر نسخه بدل‌ها را در پایان آن آورد، محمد قزوینی نیز «مقدمه‌ای انتقادی در شرح احوال شیخ عطار» در آغاز کتاب آورد:

فریدالدین عطار نیشابوری، **تذکرةالاولیاء**، تصحیح رنولد الن نیکلسون، با حواشی میزرا محمد خان قزوینی، نشریه اوقاف کیپ، دو مجلد، لیدن، ۱۹۰۷-۱۹۰۵ م [۱۳۲۵-۱۳۲۲ ق].

این متن بارها در تهران به صورت افست تجدید چاپ شده است. در سال ۱۳۲۱، چاپ سربی آن را «کتاب‌فروشی مرکزی» در دو مجلد منتشر، و همان را در سال ۱۳۳۶ تجدید چاپ کرد. چند سالی می‌شود که کتاب باحروف‌چینی مجدد در تهران منتشر شده است، متاسفانه این نسخه‌ی باز حروف‌چینی شده، خطاهای چاپی بیشتری نسبت به نسخه‌ی اصلی دارد! متن نسخه‌ی اصلی را انتشارات مولی به سال ۱۳۶۰ در دو مجلد، و انتشارات دنیای کتاب به سال ۱۳۷۰ در یک مجلد، به طریق افست چاپ کرده‌اند.

تصحیح دیگر **تذکرةالاولیاء** کار محمد استعلامی است. او به جز منابع کار نیکلسون از چند نسخه‌ی خطی دیگر نیز استفاده کرد، تمامی باب‌های پیوست را پس از متن اصلی آورد، مقدمه‌ای نوشت که در شناخت منابع کار عطار و نکته‌های مهم دیگری کارآست. تعلیقات و توضیح‌های او، و فهرست‌های کتاب، دقیق و سودمندند:

فریدالدین عطار نیشابوری، **تذکرةالاولیاء**، تصحیح محمد استعلامی، تهران، ۱۳۴۶، چاپ ششم ۱۳۷۰.
دو برگزیده‌ی مهم از **تذکرةالاولیاء** تدوین شده است. نخستین کار ک. رضا و م. آزاد است، که به صورت ضمیمه‌ی «کتاب دوم لوح» در تهران منتشر شده است. این گزیده تاریخ انتشارندارد، و دارای یادداشت‌های بسیارکوتاه، ولی سودمندی است:
فریدالدین عطار نیشابوری، **گزیده‌ی صافی‌شده‌ی تذکرةالاولیاء**، گزینش ک. رضا، م. آزاد، ضمیمه‌ی کتاب لوح، تهران، [۱۳۵۰].
برگزیده‌ی دیگر به کوشش محمد استعلامی، برگرفته از متن کاملی است که او تصحیح کرده، و در بالا آن را معرفی کرده‌ام. در این کتاب، از تمامی هفتاد و دو باب اصلی قطعه‌هایی آمده، ولی از پیوست‌ها هیچ نیامده است. کتاب دارای مقدمه، توضیح‌ها، واژه‌نامه‌ی لغت‌های دشوار، و فهرست‌های مفیدی است:
فریدالدین عطار نیشابوری، **گزیدهٔ تذکرةالاولیاء**، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۵۲، چاپ دوم، ۱۳۵۶.
متن تصحیح نشده و نامنقح **تذکرةالاولیاء** پیش از کار نیکلسون، بارها در هند منتشر شده بود. در سال‌های ۱۲۸۳ در بمبئی، ۱۲۹۴ و ۱۳۰۵ باز در بمبئی، ۱۳۰۶ و ۱۳۰۸ در لاهور، ۱۳۱۷ در دهلی، ۱۳۲۴ باز در لاهور چاپ سنگی شده‌اند. [ماخذ این اطلاعات درباره‌ی چاپ‌های هندوستان کتاب‌شناسی نادر کریمیان است که در بخش چهارم مشخصات آن را می‌آورم.]

۲. درباره‌ی تذکرةالاولیاء

درکتاب‌های زیر مباحثی درباره‌ی **تذکرةالاولیاء** یافتنی است:
محمدتقی‌بهار، **سبک‌شناسی**، چاپ‌دوم، تهران، ۱۳۳۷،صص ۲۲۶-۲۰۵.
ذبیح‌الله صفا، **تاریخ ادبیات در ایران**، چاپ سوم، تهران، ۱۳۳۹، ج ۲، صص ۸۷۱-۸۵۸.
درباره‌ی **تذکرةالاولیاء** کتابی مستقل منتشر نشده است. جز مقدمه‌های قزوینی و نیکلسون بر نسخه‌ی چاپ لیدن، دیگر مقاله‌هایی که اهمیت دارند عبارتند از:
سید حسین نصر، «ترجمه‌ی آربری از **تذکرةالاولیاء عطار**»، **راهنمای کتاب**، سال ۹، صص ۴۳۲-۴۳۰.
گیتی فلاح رستگار، «عطار در **تذکرةالاولیاء**»، **چهارمین کنگره‌ی تحقیقات ایرانی**، ج ۳، ۱۳۵۴، صص ۱۳۰-۱۲۲.

محمود نیکویه، «گزیده‌ی صافی شده»، **نگین**، ش ۷۷، ۱۳۵۰، صص ۳۳-۳۰.
مقاله‌ای که از نظر «امروزی دیدن» **تذکرة‌الاولیاء** اهمیت زیادی دارد:
عباس میلانی، «**تذکرة‌الاولیاء** و تجدد»، **مجله ایران‌شناسی**، سال ۴، ش ۱، ۱۳۷۱.

۳. نسخه‌های چاپی سایر آثار عطار

اسرارنامه، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۸.
الهی‌نامه، تصحیح هلموت ریتر، چاپ افست، تهران، ۱۳۶۸.
الهی‌نامه، تصحیح فواد روحانی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۴.
دیوان، تصحیح سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۹.
دیوان، تصحیح تقی تفضلی، تهران، ۱۳۴۲، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۴.
مختارنامه، مجموعه‌ی رباعیات، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۸.
مصیبت‌نامه، عبدالوهاب نورانی وصال، تهران، ۱۳۳۸، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۶.
منطق‌الطیر، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران، ۱۳۴۸، چاپ نهم، تهران، ۱۳۷۳.

۴. درباره‌ی عطار

یکی از قدیمی‌ترین کتابهایی که در آن به عطار اشاره شده:
محمد عوفی، **لباب‌الالباب**، لیدن، ۱۹۰۶-۱۹۰۳ م، ج ۲، صص ۳۳۹-۳۳۷.
محمد عوفی، **لباب‌الالباب**، تصحیح سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۵.
کتاب‌های قدیمی و مهم دیگر:
عبدالرحمان جامی، **نفحات‌الانس**، تصحیح محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰.
لطفعلی بیگ‌آذر، **آتشکده‌ی آذر**، بمبئی، ۱۲۷۷ ق، صص ۱۴۵-۱۴۳.
رضاقلی‌خان هدایت، **ریاض‌العارفین**، تهران، ۱۳۱۶، صص ۱۹۶-۱۸۱.
کتاب‌های جدیدتر:
سعید نفیسی، **جستجو در احوال و آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری**، تهران، ۱۳۲۰.
بدیع‌الزمان فروزانفر، **شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری**، تهران، ۱۳۳۹، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۳. چاپ سوم ۱۳۷۴.

عبدالحسین زرین‌کوب، «عطار پیر اسرار» در: **باکاروان حله**، تهران،
محمد قزوینی، «شرح احوال شیخ عطار» در: **مقالات**، تهران، ۱۳۶۶، صص ۱۳۲۷-۱۲۹۵.
فاطمه صنعتی‌نیا، **ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی‌های عطار نیشابوری**، تهران، ۱۳۶۹.
تقی‌پور نامداریان، **دیدار با سیمرغ**، هفت مقاله، تهران، ۱۳۷۴.
نصرالله پورجوادی، **بوی جان**، تهران، ۱۳۷۲.
نصرالله پورجوادی، **شعر و شرع، بحثی درباره‌ی فلسفه‌ی شعر از نظر عطار**، تهران، ۱۳۷۴.

در مقدمه‌ی شفیعی کدکنی بر کتاب **مختارنامه** (مشخصات در بخش سوم همین کتاب‌شناسی) بحثی کوتاه، اما مهم درباره‌ی عطار آمده است. نویسنده ثابت کرده که مثنوی **خسرونامه‌**ای که به عطار نسبت داده‌اند کتابی است جعلی، و **خسرونامه** عنوان اصلی **الاهی‌نامه** بود.

نمونه‌ای از یک پژوهش نادرست درباره‌ی آثار عطار کتاب زیر است که اطلاعاتش استوار بر نسخه‌های خطی متاخر و یافته‌های سده‌های نهم و دهم است. نویسنده آثاری جعلی را متعلق به عطار دانسته، و بحث خود را بدان‌ها استوار کرده است:

یوگنی ادواردویچ برتلس، **تصوف و ادبیات تصوف**، ترجمه‌ی سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶.

مهمترین کتابی که درباره‌ی عطار منتشر شده کار مشهور هلموت ریتر است، که اصل آن به آلمانی به سال ۱۹۵۵ م در لیدن منتشر شد، و نیمی از آن به فارسی ترجمه و منتشر شده:

Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele. Gott, Welte, und Mensche in den Geschichten Fariduddin Attars.* Leiden, 1955.

هلموت ریتر، **دریای جان**، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبردی، تهران، ۱۳۴۷.

کتاب‌شناسی زیر مفید است، هر چند کامل نیست (به عنوان مثال **مختارنامه‌ی** تصحیح شفیعی کدکنی در آن نیامده است):

نادر کریمیان، **کتابشناسی عطار نیشابوری**، سازمان میراث فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.

۵. متن‌های اصیل عرفانی

از میان انبوه متون عرفانی که به زبان فارسی نوشته شده‌اند، گزینش چند متن به عنوان راهنما و یاری‌دهنده به شناخت بیشتر **تذکرةالاولیاء** کار ساده‌ای نیست. انتخاب هر کس در این مورد نمایانگر تاویلی خاص ازکتاب عطار خواهد بود، و به احتمال زیاد با برداشت و گزینش پژوهشگرانی که از منظری دیگر به کتاب می‌نگرند، همخوان نخواهد شد. به گمان من مطالعه‌ی مهمترین منابع فارسی کتابِ عطار و چند متن ارجمند دیگر که پیش از **تذکرةالاولیاء** نوشته شده‌اند، برای فهم نکته‌های مبهم کتاب بسیار مفیدند. جز این، چند متنی هم که پس از کتاب عطار نوشته شده‌اند، نمایانگر تکامل شماری از مباحث کلیدی آن محسوب می‌شوند. این‌ها همه کتاب‌هایی هستند که کمتر کسی در اعتبار و جنبه‌ی آموزنده‌ی آن‌ها تردید می‌کند.

سه منبع اصلی کار عطار به زبان فارسی عبارتند از:

ابوالقاسم قشیری، **رساله‌ی قشیریه**، ترجمه‌ی ابوعلی حسن عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۰، چاپ دوم ۱۳۶۱، چاپ سوم ۱۳۷۴.

ابوالحسن علی هجویری، **کشف‌المحجوب**، تصحیح والنتین ژوکوفسکی، مقدمه‌ی قاسم انصاری، تهران، ۱۳۵۸.

خواجه عبدالله انصاری، **طبقات‌الصوفیه**، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲.

کتاب‌های زیر که تاریخ نگارش یا سرودن آن‌ها پیش از **تذکرةالاولیاء** است، در شناخت نکته‌های دشوار آن بسیار مفیدند:

بیژن الهی، **اشعار حلاج**، تهران، ۱۳۵۴.

دیوان حلاج، تحقیق لویی ماسینیون، پاریس، ۱۹۳۱ م.

اخبار حلاج، و مناجیات‌الحلاج، تصحیح لویی ماسینیون و پ. کراس، پاریس، ۱۹۳۶ م.

محمدبن منور میهنی، **اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، دو بخش، تهران، ۱۳۶۶.

شیخ ابوالحسن خرقانی، **منتخب نورالعلوم**، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۵۳، چاپ سوم، ۱۳۶۳.

ابوالمجد سنایی غزنوی، **حدیقه‌الحقیقه و شریعت‌الطریقه**، تصحیح مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۹.

ابوالفضل رشیدالدین المیبدی، **کشف‌الاسرار و عدةالابرار**، تصحیح علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۳۹-۱۳۳۱، ده مجلد، چاپ سوم، ۱۳۷۱.

ابو حامد محمد غزالی، **احیاء علوم‌الدین**، ترجمه‌ی مویدالدین محمد خوارزمی، تصحیح حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۵۱، چهار مجلد، چاپ سوم ۱۳۷۴-۱۳۷۲.

ابوحامد محمد غزالی، **کیمیای سعادت**، تصحیح حسین خدیوجم، دو مجلد، تهران، ۱۳۶۱.

ابوالمعالی عبدالله میانجی همدانی، **نامه‌های عین‌القضات همدانی**، تصحیح علی‌نقی منزوی و عفیف عسیران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲.

شهاب‌الدین یحیی سهروردی، **مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، مجلد سوم: مجموعه‌ی آثار فارسی**، تصحیح سید حسین نصر، مقدمه‌ی هنری کربین [کربن]، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۵.

احمد غزالی، **مجموعه‌ی آثار فارسی**، اهتمام احمد مجاهد، تهران، ۱۳۵۸.

شیخ روزبهان بقلی شیرازی، **شرح شطحیات**، تصحیح هنری کربن، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۰.

کتاب‌های زیر از مهمترین آثار عرفانی‌اند که پس از **تذکرةالاولیاء** نوشته یا سروده شده‌اند. مطالعه‌ی آن‌ها به درک تکامل مباحث کتاب عطار یاری می‌کند، و نیز سبب می‌شود تا بهتر بتوانیم این مباحث را در افق دلالت‌های امروزی قرار دهیم:

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، **مثنوی معنوی**، تصحیح رنولد نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، چهار مجلد، تهران، ۱۳۶۳.

شمس محمد تبریزی، **مقالات شمس تبریزی**، تصحیح محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۹.

خواجه شمس‌الدین محمد حافظ، **دیوان**، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۲۰، [این تصحیح **دیوان حافظ** ده‌ها بار توسط ناشران گوناگون تجدید چاپ شده است].

نجم رازی، **مرصادالعباد**، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲، چاپ سوم، ۱۳۶۵.

محی‌الدین ابن عربی. **فصوص‌الحکم**، تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، مصر ۱۹۴۶، چاپ افست تهران، ۱۳۶۶.

تاج‌الدین حسین خوارزمی، **شرح فصوص‌الحکم**، تصحیح نجیب مایل هروی، دو مجلد، تهران، ۱۳۶۴.
شمس‌الدین محمد لاهیجی، **شرح گلشن راز**، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۷۱.
نورالدین عبدالرحمان جامی، **نفحات‌الانس**، تصحیح محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰.

۶. کتاب‌هایی درباره‌ی عرفان

پنج کتاب زیر راهگشای نکته‌های بدیعی است، و به ویژه کتاب نخست، در مورد خاص دیدگاه عطار از زندگی و کارهای حلاج درخشان و یکه است:

Louis Massignon, *La Passion de Hallaj, martyr mystique de l'islam,* 4 vols, Paris, 1975.
Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane,* Paris, 1954.
Henri Corbin, *L'imagination créatice dans le soufisme d'lbn Arabi,* Paris, 1958.
Henri Corbin, *L,homme de lumiere dans le soufisme iranien,* Paris, 2 éd, 1971
لویی ماسینیون، **قوس زندگی منصور حلاج**، ترجمه‌ی عبدالغفور روان‌فرهادی، تهران، ۱۳۴۸، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۸.

کتاب سوم که در بالا آمد، کوششی جهت ساده کردن پیچیدگی‌های زبانی عارفان سه سده‌ی نخست تاریخ اسلام است، و در آن به صوفیانی که در کتاب عطار از آن‌ها یاد شده بسیار اشاره می‌شود. کتاب دیگری که در این زمینه، و در مورد خاص تفسیر قرآنی، نوشته شده:

پل نویا، **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، تهران، ۱۳۷۳.

دو کتاب زیر (خاصه بخش‌های اول و دوم کتاب نخست و فصل پنجم کتاب دوم) تصویری کلی از موقعیت سخن صوفیانه ایجاد می‌کنند:

Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays,* New york, 1972.
Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred,* Lahore, 1981.

دو کتاب زیر نیز روشنگر نکته‌های مهمی هستند:

جلال ستاری، **عشق صوفیانه**، تهران، نشرمرکز، ۱۳۷۴.
جلال ستاری، **درد عشق زلیخا**، پژوهشی در قصه‌های یوسف، تهران، توس، ۱۳۷۳.
کتاب زیر درباره‌ی موضوع خاص عرفان نیست، ولی بخش ششم آن درباره‌ی فلسفه‌ی اشراق است، و از آنجا که با توجه به روش‌های امروزی نقادی ادبی نوشته شده، و از معدود منابعی است که این روش‌ها را در مورد متون فلسفی و عرفانی اسلامی به‌کار برده، قابل توجه است:
Ian Richard Netton, *Allah Transcendental, Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy,* Theology and Cosmology, London, 1989.
کتاب‌های زیر ساده‌تر و مشکل‌گشای نوآموزان سخن عرفانی هستند:
A. J. Arberry, *Sufism*, Cambrige, 1950.
عبدالحسین زرین‌کوب، **جستجو در تصوف ایران**، تهران، ۱۳۵۷، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۳.
عبدالحسین زرین‌کوب، **دنباله جستجو در تصوف ایران**، تهران، ۱۳۶۳.
عبدالحسین زرین‌کوب، **ارزش میراث صوفیه**، تهران، ۱۳۴۲، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۲.
قاسم غنی، **بحثی در تصوف**، تهران، ۱۳۳۱.
Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, The University of North Carolina press, 1978.
آن ماری شیمل، **ابعاد عرفانی اسلام**، ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی، تهران، ۱۳۷۴.
رینولد الن نیکلسون، **تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا**، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۸. چاپ دوم ۱۳۷۴.
مقاله‌های هفدهم و هجدهم (با عنوان‌های «صوفیان» و «نخستین صوفیان» به ترتیب ترجمه‌ی فتح‌الله مجتبایی و نصرالله پورجوادی) از کتاب زیر بحث مقدماتی مفیدی درباره‌ی سخن نخستین عارفان محسوب می‌شود:
م. م. شریف (تدوین‌گر و ویراستار)، **تاریخ فلسفه در اسلام**، گروه مترجمان زیر نظر نصرالله پورجوادی، ج ۱، تهران، ۱۳۶۲، صص ۵۹۳-۴۳۷. [نام سرپرست مجموعه در صفحه‌ی شناسنامه‌ی کتاب، و نیز در صدر مقاله‌هایی که نوشته‌ی خود اوست، به اشتباه میرمحمد شریف ذکر شده. نام درست او میان محمد شریف است. این خطا در سه مجلد بعدی تصحیح شده است].

یادداشت

هنگام نمونه‌خوانی و تصحیح خطاهای فنی، سرکار خانم مینا شجاعی چند نادرستی در متن کتاب را یادآوری کردند که از ایشان سپاسگزارم. ایشان چهار مورد را نیز مهم دانستند که چون از متونی دیگر نقل شده، در متن باقی ماندند، ولی از آن‌ها یاد می‌کنم. در ص ۲۱ بیت دوم، لفظ «است» در هر دو مصراع زائد می‌نماید و بدون این واژه وزن سه بیت هماهنگ خواهد شد. ص ۱۷۱ بیت آخر «زبان بریدن» درست است و نه «زبان بردن». ص ۱۷۲ در بیت دوم واژه‌ی «دل» زائد است و وزن شعر را ناهماهنگ کرده است. ص ۱۹۷ سطر ۱۷ واژه‌ی «تمور» آمده، و به نظر می‌رسد که «تموز» به معنای تابستان درست باشد، خاصه با توجه به لفظ عربی «صَیف» در نقل قولی که پیش از آن آمده است.

نمایه‌ها

نمایه‌ی نخست، فهرستِ نام نویسندگان، شاعران و هنرمندان است و نه فهرست اسامی پیامبران و پارسایانی که در کتاب از آنان یاد شده است. فقط نام پارسایانی آمده که یا نوشته‌هایی از ایشان باقی مانده، یا در متن **تذکرةالاولیاء** به نوشته‌ای از ایشان اشاره شده است. از میان گذشتگان، افراد مشهور چون حافظ، مولوی، ابن عربی بنا به همین نام‌های رایج ثبت شده‌اند و بسیاری به نام کامل خود آمده‌اند. از آنان که به زمانه‌ی ما نزدیک‌تراند به روال معمول نخست نام خانوادگی‌شان یاد شده، همچون «بهار، محمدتقی». حرف پ پس از شماره‌ی صفحه، نشانه‌ی پانوشت همان صفحه است.

نمایه‌ی نام‌ها

نمایه‌ی کتاب‌ها

Quatre Études Sur Tadhkirat al-awlia
(Le Mémorial des Saints)

Par:

Babak Ahmadi

première édition 1998
cinquième édition 2009



Email:info@nashr-e-markaz.com
Tehran P.O.Box 14155-5541

imprimé en Iran

این کتاب گزارش چهار بار خواندنِ **تذکرة‌الاولیاء** نوشته‌ی شیخ فریدالدین ابوحامد محمد بن ابراهیم عطار نیشابوری است، هر بار به سودایی ــ هدف گزارش نخست کشف نشانه‌های زندگی هرروزه‌ی ایامی است که در آن پدید آمد، و درک تاریخی‌ای که در آن نهفته است، و راهی که می‌گشاید برای شناخت گذران عمر مادی و معنوی مردمان، و چارچوب‌های سخن آیینی، دینی و عرفانی، و افق اندیشگری روزگارش. هدف گزارش دوم کشف معناهایی است که به نظر می‌رسد فهم‌شان در چارچوب افق دلالت‌های متن، برای مردم آن دوران ممکن بود. در این گزارش کوشش شده تا نگاه ما به اقتدار سخن عرفانی، و مرزهای رواداری پارسایان دقیق‌تر شود. هدف گزارش سوم کشف زبان جادویی، تازگی‌ها و ویژگی‌های سبک، و یافتن توان‌های روایت‌گری کتاب عطار است. سرانجام آرزوی دور از دستِ گزارش چهارم یافتن خبری است از معناهای باطنی و رازهای متن.

از کتاب‌های نشر مرکز

هرمنوتیک مدرن فریدریش نیچه و دیگران/ بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی

زندگی در دنیای متن پل ریکور/ بابک احمدی

لذت متن رولان بارت/ پیام یزدانجو

مقالات شمس شمس‌الدین محمد تبریزی/ ویرایش جعفر مدرس‌صادقی

قصه‌های شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیای سهروردی/ ویرایش جعفر مدرس‌صادقی

ISBN: 978-964-305-315-4





۴۸۰۰ تومان